Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang telah dipresentasikan dalam acara diskusi Madrasah Malem Reboan (MMR), sebuah ajang diskusi yang diselenggarakan oleh para dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, setiap malam Rabu. Ada tujuh tulisan di dalamnya, yaitu Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu (Kajian tentang Kebangkitan Budaya Lokal dalam Konteks Sosial Keagamaan Indonesia); Keberagamaan Pengemis (Studi di Kampung Pengemis Sukajadi, Kota Bandung); Peranan Orang Tua dalam Pendidikan Seks bagi Remaja; Islam dan Katholik: Kompetisi Misi, Konflik dan Kerjasama (Studi di Cigugur-Kuningan); Pelaksanaan Community Action Plan dalam Peningkatan Akses dan Pemeliharaan Kontinyuitas Ketersediaan Bibit Kentang di Desa Margaluyu Kecamatan Pangalengan Kabupaten Bandung; Eemosi dan Agama: Membaca Islam Indonesia dari Perspektif Emosi; dan Menuju Pengetahuan Diri dengan Psikologi Spiritual.

Judul buku ini dianggap mencerminkan tulisan-tulisan di atas. Empat tulisan pertama merepresentasikan persoalan-persoalan yang menjadi tantangan bagi umat Islam pada umumnya. Sedangkan tiga tulisan kemudian merepresentasikan harapan dalam pengembangan masyarakat Islam Indonesia khususnya.

Apa pun paparan yang disampaikan oleh tulisan dalam buku ini paling tidak para penulis telah mengungkapkan hasil temuan penelitian, pandangan, pendapat atau ide berkaitan dengan apa-apa yang menjadi tantangan bagi umat Islam Indonesia serta harapan yang lebih baik untuk kehidupan umat masa yang akan datang. Sekalipun begitu, adanya kekurangan atau mungkin kekeliruan yang telah dilakukan oleh para penulis tidak menutup kemungkinan untuk dikoreksi, sehingga apa yang menjadi tantangan dapat diperbaiki menjadi lebih baik dan apa yang menjadi harapan dapat direalisasikan dengan lebih cepat.

ISBN 978-602-5823-00-8

TANTANGAN DAN HARAPAN DALAM MEMBANGUN MASYARAKAT ISLAM

Penyunting: Abdul Syukur

Seri Bunga Rampai 13

TANTANGAN DAN HARAPAN DALAM MEMBANGUN MASYARAKAT ISLAM

Abdul Syukur | Acep Aripudin | Deden Effendi
Heni Gustini | Moeflich Hasbullah | Nani N. Djamal
Adang Hambali

Abdul Syukur (Penyunting)

Tantangan dan Harapan
dalam Membangun Masyarakat Islam
Penulis: Abdul Syukur, dkk.
Penyunting: Abdul Syukur
Desain Cover: Mang Ozie

Penerbit:
Madrasah Malem Reboan (MMR) & Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung

ISBN: 978-602-58230-0-8

Cetakan Pertama: Mei 2018

PENGANTAR PENYUNTING

Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang telah dipresentasikan dalam acara diskusi Madrasah Malem Reboan (MMR), sebuah ajang diskusi yang diselenggarakan oleh para dosen UIN Sunan Gunung Djati Bandung, setiap malam Rabu. Ada tujuh tulisan di dalamnya, yaitu *Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu (Kajian tentang Kebangkitan Budaya Lokal dalam Konteks Sosial-Keagamaan Indonesia)*; *Keberaga-maan Pengemis (Studi di Kampung Pengemis Sukajadi, Kota Bandung)*; *Peranan Orang Tua dalam Pendidikan Seks bagi Remaja*; *Islam dan Katholik: Kompetisi Misi, Konflik dan Kerjasama (Studi di Cigugur-Kuningan)*; *Pelaksanaan Community Action Plan dalam Peningkatan Akses dan Pemeliharaan Kontinyuitas Ketersediaan Bibit Kentang di Desa Margaluyu Kecamatan Pangalengan Kabupaten Bandung*; *Eemosi dan Agama: Membaca Iislam Indonesia dari Perspektif Emosi;* dan *Menuju Pengtahuan Diri dengan Psikologi Spiritual*.

Judul buku dianggap mencerminkan tulisan-tulisan artikel di atas. Empat artikel pertama merepresentasikan persoalan-persoalan yang menjadi tantangan bagi umat Islam pada

umumnya. Sedangkan tiga artikel kemudian merepresentasikan harapan dalam pengembangan masyarakat Islam Indonesia khususnya.

Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu (Kajian tentang Kebangkitan Budaya Lokal dalam Konteks Sosial-Keagamaan Indonesia) yang ditulis oleh Dr. Abdul Syukur membahas tentang adanya suatu fenomena sosial yaitu sebuah komunitas yang menamakan dirinya “Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu”. Komunitas tersebut berada di Kecamatan Losarang, Kabupaten Indramayu, sehingga masyarakat umum biasa menyebutnya “Suku Dayak Losarang”. Sebagai bagian dari masyarakat Jawa (Pantura) mereka tidak berbeda; hanya dalam berpakaian penampilan mereka sangat berbeda, begitu juga dalam pandangan hidup. Berdasarkan hasil penelitiannya munculnya fenomena “Suku Dayak Losarang” ini dianggap penulis sebagai fenomena kebangkitan budaya lokal yang menjadi tantangan dalam perkembangan masyarakat Islam terutama dalam pemerataan ekonomi dan keadilan sosial.

Tulisan kedua, *Keberagamaan Pengemis (Studi di Kampung Pengemis Sukajadi, Kota Bandung)* oleh Dr. Heny Gustini Nuraeni. Tulisan ini merupakan hasil penelitian untuk disertasi Heny. Heny berusaha mengungkap kehidupan

sosial-keagamaan para pengemis di Kota Bandung. Beberapa fakta yang menarik berhasil ditemukan oleh Heny. Misalnya, para pengemis di Kota Bandung berasal dari luar kota, mengemis yang dulu dianggap sebagai perbuatan hina tetapi kini telah menjadi profesi. Bahkan terdapat beberapa pengemis yang berkat hasil mengemisnya dapat membangun rumah gedung di tempat asalnya dan memiliki kendaraan motor atau bahkan mobil. Ironisnya lagi, praktik mengemis tersebut menggunakan simbol-simbol keagamaan, seperti busana muslim/ muslimah, shalawat, hafalan Quran, dan lain-lain. Secara teoritis hal ini disebut komodifikasi agama. Dengan kata lain, simbol-simbol dan praktik-praktik keagamaan tidak semata-mata dipakai untuk meningkatkan kualitas spiritual melainkan dipergunakan untuk memeras rasa iba masyarakat sehingga mereka memberinya uang.

Nani N. Djamal, M.Psy. dalam artikelnya yang berjudul *Peranan Orang Tua dalam Pendidikan Seks bagi Remaja* mengemukakan bahwa pada masa sekarang orang tua dihadapkan kepada persoalan yang sangat pelik dan menantang ber-kenaan dengan pengasuhan dan pendidikan anak, terutama mengenai masalah seks. Orang tua seringkali melupakan bahkan cenderung mengabaikan perkembangan psiko-seksual anak, seolah-olah masalah seksualitas itu hanya urusan orang dewasa dan selalu terkait dengan aktivitas

hubungan suami istri. Selain itu, faktor budaya yang menganggap bahwa pembicaraan seputar seksualitas adalah hal yang memalukan, kotor, tabu, apalagi jika dibahas bersama dengan anak atau remaja kerap menjadi kendala bagi orang tua. Akibatnya, tidak sedikit anak-anak remaja yang terjebak ke dalam *sexual abuse* (penyimpangan seksual) yang disebabkan oleh pengaruh dari luar seperti media, pergaulan, dan lain-lain. Menjadi tantangan bagi para orang tua muslim untuk tidak mengasuh dan mendidik anak secara apa adanya melainkan harus sesuai dan sejalan dengan perkembangan usia anak, karena setiap masa usia memiliki kebutuhan tersendiri.

Dalam hubungan antar umat beragama umat Islam juga sering terlibat konflik dengan umat agama lain, terutama umat Kristen, namun menarik menurut Dr. Acep Aripudin dalam artikelnya *Islam dan Katholik: Kompetisi Misi, Konflik dan Kerjasama (Studi di Cigugur-Kuningan)* umat Islam tidak hanya terlibat dalam konflik melainkan juga dalam kerjasama antara umat Islam dan umat Katholik di Cigugur, Kuningan. Dalam hal misi untuk mengembangkan agama maka umat Islam dan umat Katholik terlibat dalam persaingan, bahkan mengarah ke dalam bentuk-bentuk konflik. Namun dalam bidang sosial yakni dalam kegiatan yang menyangkut kepentingan bersama maka umat

Islam, umat Katholik, maupun para pengikut Penghayat Kepercayaan semuanya terlibat dalam kerja bersama.

Tulisan Dr. Deden Effendi yang berjudul *Pelaksanaan Community Action Plan dalam Peningkatan Akses dan Pemeliharaan Kontinyuitas Ketersediaan Bibit Kentang di Desa Margaluyu Kecamatan Pangalengan Kabupaten Bandung* mendiskusikan tentang peranan institusi Islam dalam hal ini UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam meningkatkan kehidupan petani kentang, yaitu dengan menyediakan bibit yang diharapkan oleh para petani. Hal ini menggambarkan bahwa perguruan tinggi Islam seperti UIN Bandung tidak seharusnya menjadi menara gading, melainkan dapat berpartisipasi dalam kegiatan pertanian sebagai bagian dari tri dharma perguruan tinggi yaitu bagian pengabdi-an kepada masyarakat.

Sedangkan artikel *Emosi dan Agama: Membaca Islam Indonesia dari Perspektif Eemosi* yang ditulis oleh Moeflich Hasbullah, MA, membahas tentang kelemahan kajian-kajian, ter-utama yang dilakukan oleh para peneliti Barat, tentang Islam Indonesia. Akibatnya, para peneliti tersebut tidak dapat menangkap esensi dari keberagamaan umat Islam Indonesia. Menurut Moeflich, kelemahan para peneliti Islam Indonesia tersebut disebabkan mereka mengabaikan unsur emosi dalam penelitiannya

sehingga mereka tidak dapat menyelami sisi terdalam dari agama Islam masyarakat Indonesia, sedangkan emosi menjadi sumber motivasi (*ghirah*) dalam beragama. Oleh karena itu, Moeflich mendorong para peneliti Islam Indonesia untuk mempertimbangkan emosi dalam setiap kajian mereka.

Terakhir, tulisan Prof. Dr. Adang Hambali tentang *Menuju Pengtahuan Diri dengan Psikologi Spiritual.* Tulisan Adang ingin menegaskan bahwa psikologi belum berakhir. Cabang ilmu ini masih sangat diperlukan dan relevan dalam menyelesaikan sejumlah persoalan kehidupan masyarakat. Namun, dalam kaitannya dengan pembentukan kesadaran dalam rangka menuju kondisi ''jiwa yang tenang" yang dirindukan masyarakat modern, psikologi mesti membaurkan diri dengan spiritualitas. Tulisan ini menyodorkan psikologi spiritual yang dapat menjawab persoalan yang dihadapi manusia modern sekaligus kehausan spiritual.

Pada bagian akhir tulisannya, Adang menyarakan bahwa manusia sebagai suatu makhluk pilihan Tuhan, sebagi suatu makhluk yang semi-samawi dan semi-duniawi, yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, bebas, terpercaya, rasa tanggung jawab terhadap dirinya dan masyarakatnya maupun alam semesta. Manusia dipusakai dengan kecenderungan ke arah kebaikan (*hanif*). Kemaujudan mereka dimulai dari

kelemahan dan ketidakmampuan, yang kemudian bergerak ke arah kekuatan, tetapi itu tidak akan menghapuskan kegelisahan mereka, kecuali jika mereka dekat dengan Tuhan dan mengingat-Nya.

Apa pun paparan yang disampaikan oleh artikel-artikel dalam buku ini paling tidak para penulis telah mengungkapkan hasil temuan penelitian, pandangan, pendapat atau ide berkaitan dengan apa-apa yang menjadi tantangan bagi umat Islam Indonesia serta harapan yang lebih baik untuk kehidupan umat masa yang akan datang. Sekalipun begitu, adanya kekurangan atau mungkin kekeliruan yang telah dilakukan oleh para penulis tidak menutup kemungkinan untuk dikoreksi sehingga apa yang menjadi tantangan dapat diperbaiki menjadi lebih baik dan apa yang menjadi harapan dapat direalisasikan dengan lebih cepat.

Bandung, 11 Maret 2018
Abdul Syukur

DAFTAR ISI

Nani N. Djamal

Acep Aripudin

SUKU DAYAK HINDU BUDHA BUMI SEGANDU INDRAMAYU
Kajian tentang Kebangkitan Budaya Lokal dalam Konteks Sosial-Keagamaan Indonesia

Dr. Abdul Syukur, MA

A. Pendahuluan

Di Kabupaten Indramayu, tidak jauh dari Pantai Eretan Wetan, di jalur sebelah kanan bypass dari arah Jakarta ke Cirebon (jalur Pantura), terdapat sebuah jalan kecil yang bila ditelusuri akan mengantarkan kita ke lokasi pemukiman sebuah komunitas yang menamakan dirinya “Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu”. Komunitas ini sudah ada dan hidup berpuluh-puluh tahun di Desa Krimun, Kecamatan Losarang. Itulah sebabnya orang luar sering juga menyebutnya dengan panggilan “Dayak Losarang”, atau “Dayak Indramayu”.

Aneh rasanya pada masa ketika orang berlomba-lomba untuk menjadi yang terbaik di mata orang lain dalam segi penampilan maupun gaya hidup dengan ukuran-ukuran yang wah dan modern, di Indramayu terdapat sekolompok orang yang justru menampilkan dirinya dengan gaya seadanya, dan bahkan terkesan menarik diri dari ukuran-ukuran yang dianggap sebagai kemajuan. Mereka mengabaikan pandangan

orang banyak yang melihat dirinya dengan rasa heran, terkadang disertai senyuman, dan ada juga yang melihatnya dengan sikap sinis dan rasa curiga. Namun, dalam hal-hal tertentu mereka pun tidak ingin menjadi bagian dari orang-orang yang dianggap ketinggalan melainkan ikut terlibat dalam arena yang dikatakan orang sebagai kemajuan zaman.

Dalam berpakaian dan cara hidup mereka berbeda dengan masyarakat lain di sekitar maupun pada umumnya: kaum laki-laki hanya mengenakan celana pendek berwarna hitam sebelah putih sebelah; mengenakan bermacam-macam asesoris yang terbuat dari bahan-bahan alami seperti bambu, batang pohon, dan lain-lain; berambut panjang terurai atau diikat; tak beralas kaki ketika berjalan ke mana pun pergi; serta makan masakan yang dibuat oleh para pria. Di sisi lain, mereka pun menghisap rokok dan minum kopi seperti kebanyakan orang; pandai mengemudikan kendaraan sebagaimana orang lain; dan membawa serta alat komunikasi canggih seperti handphone ala selebriti. Sedangkan para wanitanya berpakaian seperti para wanita lain di sekitarnya: mengenakan kebaya, memakai kaos dan rok/celana pendek/panjang.

Kelompok asing tetapi tidak terasing, tidak terasing tetapi asing ini menamakan dirinya “Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu”, selanjutnya disebut “Suku Dayak”. Karena mereka berada di Kecamatan Losarang, Kabupaten Indramayu, di mana padepokan sebagai pusat kegiatan mereka berdiri, maka mereka juga sering disebut oleh orang

luar sebagai Dayak Losarang atau Dayak Indramayu untuk membedakan mereka dari suku Dayak yang ada di pulau Kalimantan yang dikenal orang pada umumnya.

Seperti masyarakat di Kecamatan Losarang atau Kabupaten Indramayu pada umumnya kebanyakan mereka adalah buruh tani, pedagang, dan ada pula yang menjadi pemulung barang bekas. Oleh karena itu, pada waktu-waktu tertentu mereka pun pergi ke sawah, berbelanja barang-barang ke pasar, pergi mencari barang bekas dan rongsokan, dan ada pula saat-saat ketika mereka jajan kepada pedagang keliling serta bertegur sapa dengan orang-orang di sekitar mereka. Tetapi yang menarik adalah bahwa sementara tokok-tokoh agama, tokoh masyarakat, dan para pejabat pemerintah Kabupaten Indramayu mendorong kegiatan untuk menyosialisasikan nilai-nilai Islam, agama yang dipeluk oleh masyarakat di Kabupaten Indramayu pada umumnya, orang-orang dari komunitas Suku Dayak ini justru memiliki cara lain dalam mengekspresikan nilai-nilai yang diyakini benar dan menjadi kepercayaan mereka.

Pertanyaannya adalah nilai-nilai apa saja yang menjadi keyakinan Suku Dayak tersebut dan bagaimana nilai-nilai tersebut kemudian menjadi pegangan komunitas Suku Dayak dalam kehidupan mereka sehari-hari? Selanjutnya, bagaimana hubungan nilai-nilai Suku Dayak tersebut dalam konteks sosial-keagamaan, terutama dengan perkembangan agama Islam dan politik di Indonesia.

Untuk menjawab pertanyaan di atas penelitian etnografi pun segera dilakukan. Budaya, termasuk

agama di dalamnya, adalah sistem simbol yang sangat kompleks. Kompleks simbol-simbol ini tercermin dalam teks-teks, tema-tema pertunjukan dan cerita, ritual, gambar-gambar bermakna, dan lain-lain. Makna-makna dari sistem simbol ini mengekspresikan pandangan hidup yang mendasar, mengejawantah dalam struktur sosial, dan menjadi pegangan moral suatu komunitas atau kelompok masyarakat. Untuk mengetahui makna atau pemaknaan simbol-simbol tersebut kita mau tidak mau harus bertanya kepada anggota komunitas atau masyarakat yang menjadi pendukungnya.

Penelitian dilakukan selama satu minggu pada akhir bulan Juni 2013, persisnya mulai tanggal 23, dengan menghabiskan waktu tinggal bersama orang-orang Suku Dayak. Saya lakukan observasi tentang pakaian dan asesoris yang dipakai, relief-relief yang terdapat di sekitar padepokan, bentuk-bentuk bangunan, kata-kata serta perilaku yang dilakukan mereka. Pada saat yang sama dilakukan wawancara berkaitan dengan makna dari sombol-simbol tersebut. Setelah itu, kunjungan sewaktu-waktu saya lakukan dengan maksud mencari informasi tambahan atau meminta penjelasan lebih lanjut tentang hal-hal yang saya rasakan masih mengganjal dalam benak dan pikiran saya.

Tidak sulit untuk masuk ke lingkungan Suku Dayak dan berbaur dengan mereka karena mereka sangat *welcome* terhadap siapa pun yang ingin tahu tentang mereka. Mereka berbicara apa adanya secara terbuka tentang diri mereka dan pandangan mereka tentang

orang lain. Mereka suka gaya informal sehingga pencarian data dapat saya lakukan dalam berbagai kesempatan terutama dengan Takmad serta murid-muridnya: Rusdi, Wardi, dan Warlan.

Takmad atau Pak Tua adalah orang yang dituakan karena dialah yang menjadi pendiri komunitas dan padepokan Suku Dayak. Sedangkan Rusdi dan Wardi adalah murid-murid Takmad yang dapat dianggap sebagai juru bicara Suku Dayak. Warlan sendiri termasuk murid senior, ia mengikuti Takmad sejak tahun 1976. Sebenarnya setiap orang atau murid Takmad dapat menjadi juru bicara, tetapi meskipun kedua orang ini relatif masih muda merekalah yang saya anggap dapat menjadi jembatan khususnya dalam berbahasa Indonesia. Gaya informal yang saya pakai membuat jarak di antara kami menjadi tidak berarti. Minum kopi dan merokok bersama, makan, tidur, dan nonton bersama, kami pun sering terlibat canda dan bersenda gurau di sela-sela pembicaraan yang saya lakukan.

Dari observasi saya mengetahui bahwa orang-orang Suku Dayak, seperti penduduk Indramayu pada umumnya, menggunakan bahasa ibu bahasa Jawa, khususnya bahasa Jawa Cirebon atau Jawa Indramayu. Bahkan, ketika mereka berbicara dengan orang lain yang tidak pandai berbahasa Jawa, seperti saya, pun mereka lebih banyak menggunakan dan sering kembali kepada bahasa dan peristilahan yang ada dalam bahasa Jawa daripada bahasa Indonesia. Oleh karena itu, saya berusaha mengajak salah seorang mahasiswa dari Jurusan Perbandingan Agama yang berasal dari Cirebon untuk terlibat, dengan harapan

dapat membantu menerjemahkan hal-hal yang tidak saya mengerti.

Kesulitan lain yang saya hadapi ialah tiadanya teks yang menjadi sumber rujukan pokok sistem kepercayaan Suku Dayak. Beberapa tulisan baik hasil penelitian maupun kunjungan orang memang tersedia. Tulisan yang terpublikasi lewat internet; hasil laporan wartawan; dan tesis magister khususnya dalam melihat aspek etika Suku Dayak; plus rekaman video tentang ritual *kungkum* hasil penelitian Khaerul Umam sangat membantu.[1] Kelangkaan teks sumber rujukan pokok ini kemudian melahirkan kesulitan berikutnya, yaitu merangkaikan hubungan-hubungan yang sangat longgar antara bermacam-macam keterangan dan penjelasan yang disampaikan oleh Suku Dayak.

Saya sengaja tidak menggunakan daftar pertanyaan atau pedoman wawancara yang baku yang biasanya harus dibuat sebelumnya, yang saya anggap cenderung akan membatasi jawaban yang diberikan. Sebaliknya, saya lebih memilih untuk berangkat dari apa yang saya lihat, apa yang dikatakan, dan apa yang mereka lakukan. Akibatnya, saya harus bekerja ekstra dalam menyusun hubungan berbagai penjelasan maupun sistematika untuk laporan yang harus saya buat, padahal seorang peneliti sosial selain harus dapat menggali makna juga dapat merepresentasikan pandangan kelompok atau komunitas yang ditelitinya

---

1 Umam, Khaerul, *Pandangan Dayak Indramayu tentang Alam dan Implikasinya terhadap Etika Keseharian*, (tesis) tidak diterbitkan, Program Religious Studies (RS), Program Pascasarjana Universitas Islam Negri Sunan Gunung Djati Bandung, 2012.

secara logis dan sistematis dan melakukan analisis dalam konteks masyarakat secara keseluruhan.

Analisis dilakukan dengan menempatkan fenomena Suku Dayak dalam konteks sosial yang lebih luas. Alih-alih melihat Suku Dayak sebagai suatu komunitas yang utuh (kesatuan organism) dalam konteks yang lebih luas Suku Dayak merupakan bagian dari masyarakat keseluruhan, masyarakat Indramayu khususnya dan masyarakat Indonesia umumnya. Dengan cara pandang yang demikian maka eksistensi Suku Dayak tidak dapat dilepaskan dari kaitan-kaitannya dengan bagian-bagian lain dari masayarakat Indonesia.

B. Bumi Segandu

Padepokan dan komunitas Suku Dayak terletak di Rukun Tetangga (RT) 13, Rukun Warga (RW) 03, Blok Tanggul, Desa Krimun, Kecamatan Losarang, Kabupaten Indramayu. Luas Desa Krimun sendiri adalah 654 hektar. Luas wilayah Desa Krimun lebih banyak digunakan untuk persawahan karena mayoritas penduduk masyarakat Desa Krimun adalah petani.

Desa Krimun adalah sebuah wilayah yang awalnya kosong dari permukiman dan hanya merupakan areal perkebunan dan persawahan. Secara geografis Desa Krimun berbatasan dengan Desa Cemara Kulon di sebelah utara; dengan Desa Puntang di sebelah timur; dan dengan Desa Losarang, ketiganya termasuk Kecamatan Losarang; serta dengan Desa Manggungan Kecamatan Terisi di sebelah selatan.

Blok Tanggul, sesuai dengan namanya, berada di atas *tanggul* (sisi saluran irigasi). Blok Tanggul merupakan blok (wilayah kecil bagian dari sebuah desa) yang terletak paling ujung sebelah selatan dari Desa Krimun dan berbatasan langsung dengan lokasi persawahan penduduk. Letaknya yang dekat dengan persawahan memungkinkan komunitas Suku Dayak Indramayu untuk melakukan setiap kegiatan keagamaannya. Sedangkan yang membatasi Blok Tanggul dengan permukiman warga sekitar adalah sungai yang mengaliri pesawahan tersebut. Keberadaan sungai ternyata dimanfaatkan oleh Suku Dayak untuk melakukan ritual *kumkum* (rendam badan) sebagai bagian dari tradisi ritual mereka.

Secara demografis penduduk Desa Krimun 5.086 orang, terdiri atas laki-laki 2.541 orang dan perempuan 2.545 orang dengan jumlah kepala keluarga (KK) sebanyak 1.865. Tingkat pendidikan masyarakatnya rata-rata lulusan Sekolah Dasar (SD) dan sederajat. Disusul kemudian lulusan Sekolah Tingkat Pertama (SMP), Sekolah Menengah Atas (SMA), dan diploma.[2]

Di dalam kompleks padepokan Suku Dayak selain rumah yang menjadi tempat tinggal keluarga Takmad sendiri kompleks juga terdapat beberapa bangunan, yaitu Bangunan Tungku Tiga Tatarakatau, Lebak Kraton Bumi Segandu, Pasanggrahan, dan toilet umum. Bangunan Tungku Tiga Tatarakatau sebagai tempat untuk melakukan ritual pembacaan Pujian Alam, Kidungan, dan Pewayangan.

---

2 Umam, *ibid.,* hlm. 73-74.

Bangunan Lebak Kraton Bumi Segandu sebagai tempat istirahat para peserta/pengunjung, termasuk menjadi tempat menginap dan mengobrol. Di dalam bangunan ini juga terdapat patung Semar yang diletakkan di tengah-tengah ruangan. Menurut Wardi, patung Semar itu pemberian dari orang Bali yang beragama Hindu, dan karena mereka kesulitan tempat maka akhirnya patung tersebut ditaruh di tengah-tengah ruangan bangunan Lebak Kraton tersebut.

Lebak Kraton Bumi Segandu memiliki empat pintu, semuanya terletak di keempat arah mata angin. Keempat arah mata angin ini mencerminkan adanya pasang-pasangan: utara-selatan, timur-barat, di tengah-tengah terletak manusia. Di setiap pintu tersebut terdapat ukiran Nyi Ratu Kembar Jaya. Ukiran relief ini menggambarkan tentang air asin dan air tawar. Air asin dan air tawar ini merupakan pokok kehidupan; air asin sebagai kekuatan, air tawar sebagai wadah yang mengalami perubahan bila dicampur dengan air asin. Air asin dan air tawar juga dilambangkan oleh ukiran Naga yang terdapat pada setiap pintu bagian luar dan menyangga teras.

Pesanggrahan sebagai tempat pertapaan, dinding terbuat dari anyaman bambu dengan warna hitam pada bagian bawah dan putih pada bagian atas, sedangkan atapnya terbuat dari anyaman rumbia. Dalam bahasa lokal anyaman rumbia disebut '*welit*', dan itu menggambarkan sebagai waktu awang-uwung, yaitu waktu *sunyata*.

Sedangkan asesoris yang biasa dikenakan oleh orang-orang dari komunitas Suku Dayak adalah kalung, gelang, sabuk, keris, dan lain-lain. Rusdi,

misalnya, selain hanya mengenakan celana pendek berwarna hitam-putih juga mengenakan gelang di tangannya, sabuk di pinggang, dan membawa keris. Beberapa orang juga mengenakan topi yang terbuat dari kukusan nasi.

Gelang yang dikenakan Rusdi ada terbuat dari bambu hitam dan bambu kuning, ada pula gelang yang merupakan rangkaian biji anyelir. Menurut Rusdi gelang yang terbuat dari bambu hitam bermakna tentang sejarah Jawa, sedangkan gelang yang terbuat dari bambu kuning memiliki arti tentang sejarah petani. Gelang anyelir mengingatkannya kepada asal-mula kehidupan manusia karena anyelir berarti wiwitan. Menurut Rusdi sebelum ada nasi manusia makan anyelir. Anyelir juga bisa berarti adat yang mula-mula sebagai adat yang sebenarnya, dan Suku Dayak merupakan orang-orang yang berusaha untuk kembali ke adat yang sebenarnya atau *balik ning purwadaksina* (kembali ke asal).

Sabuk yang dipakai Rusdi juga merupakan rangkaian bambu yang terdiri atas bambu petung (betung?), bambu kuning, dan bambu hitam. Dikatakan oleh Rusdi bahwa rangkaian macam-macam bambu yang membentuk sabuk tersebut ibarat sambungan yang menyambungkan manusia dengan riwayat orang tua dan para leluhur.

Meskipun Rusdi mengenakan keris di pinggangnya tetapi keris itu tidak dimaksudkan sebagai senjata yang dibawa-bawa untuk berkelahi. Bagaimana mungkin ia akan berkelahi dan melukai orang lain padahal yang ia pelajari dari Suku Dayak yang dipimpin

oleh Takmad mengajarkan tentang harus ngaji diri atau ngaji rasa? Lebih jauh Rusdi menjelaskan bahwa keris yang disandangnya terbuat dari bambu kuning dan kayu sawo, dan baik bambu kuning dan kayu sawo memiliki arti untuk menyambungkan dirinya kepada sejarah Bung Karno.

Sedangkan celana pendek sebelah berwarna hitam dan sebelah lagi berwarna putih yang biasa dipakai oleh kaum laki-laki memberi pelajaran bahwa dalam alam semesta terdapat pasang-pasangan yang kontras: atas-bawah, siang malam, salah-benar. Dalam siatuasi kehidupan yang seperti itu, kata oleh Rusdi, manusia harus hidup secara seimbang, tidak terlalu cenderung ke arah salah satu titik, karena hanya dalam keseimbangan hiduplah manusia akan merasakan kebahagiaan hidup dan turut melestarikan alam semesta.

Karena keunikannya itulah maka tidak sedikit orang yang datang ke Padepokan Suku Dayak. Ada pelajar, mahasiswa, seniman, budayawan, wartawan, hingga tokoh-tokoh politik dan masyarakat, dan lain-lain. Mereka datang dengan berbagai tujuan: untuk sekedar melihat-lihat, bertanya, meneliti, meliput, dan sebaginya. Terhadap mereka yang datang tersebut komunitas Suku Dayak senantiasa menyambut dan bersikap sangat terbuka. Mereka akan selalu bergembira ketika pengunjung meminta untuk berfoto bersama, dan mereka pun tidak keberatan untuk memberikan informasi manakala pengunjung bertanya tentang diri mereka. Bahkan, ketika waktu makan tiba mereka tidak segan-segan untuk menyediakan makanan dan makan bersama dengan tamunya atau

menganjurkan untuk menginap ketika tamu kelihatan belum merasa puas berbincang dengan mereka.

C. Takmad: dari “Allahu Akbar” ke “Allahu Alam”

Komunitas Suku Dayak Indramayu berpangkal pada perjalanan hidup seorang tokok yang bernama Takmad. Takmad dilahirkan pada awal tahun 1943 di Malang Semirang, Lohbener, Indramayu sebagai anak tunggal dari rahim seorang ibu bernama Kariwen dan seorang ayah bernama Sardi. Malang Semirang terletak di Kecamatan Jatibarang, Kabupaten Indramayu, sebuah desa yang berbatasan dengan tiga kecamatan lainnya yaitu Jatibarang, Sliyeg dan Indramayu.

Sejarah hidup Takmad dipenuhi oleh keprihatinan. Pada saat usia tiga bulan dalam kandungan ibunya, Takmad telah ditinggal oleh ayahnya karena sakit. Setelah lahir ia dibesarkan oleh ibunya yang telah menjadi seorang janda. Mereka berdua hidup dalam kemiskinan, bahkan rumah yang menjadi tempat tinggal mereka pun merupakan pemberian masyarakat secara gotong royong. Untuk mencukupi kebutuhannya sang ibu bekerja sebagai buruh “*nutu*’ (bahasa Indramayu, menumbuk padi untuk dijadikan beras).

Takmad, lahir sebagai anak yatim, diasuh dan dibesarkan oleh ibunya seorang diri hingga dewasa. Hidup dalam kemiskinan membuat ia sering berpuasa dan bersemedi di tempat yang sunyi. Sejak kecil ia tidak pernah mengenyam pendidikan di sekolah

formal, juga tidak pernah merasakan ajaran kiyai di pesantren di mana pun. Hal tersebut membuat ia tidak dapat membaca dan menulis. Pada usia 16 tahun Takmad diajak oleh saudaranya yang berprofesi sebagai nelayan meninggalkan orang tua dan kampung halamannya untuk mencari nafkah di laut. Bersama kelompoknya Takmad ikut kapal besar milik orang lain mencari nafkah. Beberapa pulau di luar Jawa jadi tujuan pencarian ikan hingga memasuki usia 23 tahun. Takmad mencari ikan hanya di laut Jawa mulai dari Surabaya sampai ke Selat Sunda.[3]

Hidup sebagai nelayan yang sering berlayar mencari ikan di laut memberi Takmad bermacam-macam pengalaman. Berhari-hari bahkan berminggu-minggu berada di tengah laut mencari ikan kemudian menjual hasil tangkapannya di pelabuhan. Tak jarang betika bersandar di pelabuhan untuk menjual ikan mereka sering bertemu dengan bermacam-macam orang yang kasar dan jahat, yang dalam bahasa sekarang barangkali disebut sebagai preman-preman pelabuhan. Para jawara atau para preman tersebut selain memalak uang hasil penjualan ikan para nelayan tak jarang pula mereka berkelahi satu sama lain. Mereka memperebutkan wilayah kekuasaan atau memperebutkan perempuan yang menjadi idola di pelabuhan tersebut. Pengalaman hidup di laut lepas yang bebas dan bersandar di pelabuhan yang keras inilah yang kemudian mendorong Takmad untuk belajar ilmu beladiri silat.

3 *Ibid*., Umam, hlm. 67-68.

Akhirnya pada tahun 1960-an Takmad belajar Silat Serbaguna (SS) dari Om Ridhon. Guru silat ini adalah orang asal Aceh. Ia mendirikan perguruan silat di daerah Grogol, Jakarta. Pelajaran silat tersebut disertai dengan ilmu kebatinan (Islam) yaitu dengan menyebut lafadz-lafadz dari ajaran agama Islam, termasuk dengan menyerukan lafadz “Allahu Akbar”, dengan maksud dan tujuan untuk memperoleh daya atau kekuatan dari Allah Swt.

Pada tahun 1974, dalam usianya yang ke 31, Takmad pun mengajarkan ilmu beladirinya kepada teman-temannya. Selain mengajarkan ilmu beladiri ia juga memiliki kelebihan yaitu mampu mengobati beberapa penyakit. Hal tersebut membuat orang lain menghormati dan segan terhadapnya. Berbekal pemberian sesorang yang pernah ditolong nyawanya, Takmad diberi sepetak tanah di daerah Cilincing Jakarta. Di atas tanah pemberian itu kemudian ia bangun sebuah empang dan di atasnya ia membangun gubuk sebagai tempat tinggal dan tempat pengajaran ilmu bela diri kapada murid-muridnya. Takmad pun menjadi guru dan diikuti oleh muird-muridnya.

Meskipun belajar silat dengan mendalami kebatinan Islam dengan mengucapkan lafadz Allah dalam setiap kesempatan, namun pada praktiknya Takmad tidak pernah melaksanakan syariat Islam, seperti shalat yang lima waktu. Pernah pada suatu kali ia bertarung dengan pendekar-pendekar dari perguruan lain yang juga dilatih oleh seorang kiyai dengan ajaran silat yang berasal dari Sunan Kalijaga dan Syekh Abdul Qadir Jailani. Tetapi dalam

pertarungan itu Takmad berhasil mengalahkan para pendekar murid-murid kiyai tersebut. Ini memberi pelajaran kepada Takmad bahwa pada intinya sekalipun tidak melakukan sholat tetapi asal yakin pada kekuatan Allah maka akan berhasil.

Karena terus tidak pernah melakukan sholat lagi maka murid-murid yang lain pun sering memojokannya dan menganggapnya sebagai orang yang telah menyimpang dan sesat. Akhirnya ia pun mundur dari perguruan SS dan keluar dari agama Islam. Kemudian ia menjadi satpam (satuan pengamanan).

Pada suatu saat Takmad berkelahi dengan murid-murid dari perguruan SS, tempat ia dulu belajar dan berguru. Dalam pertarungan silat, para pendekar SS menyucapkan kalimat-kalimat yang menyeru kepada Allah, sedangkan Takmad tidak mempunyai gantungan kepada siapa ia harus meminta bantuan. Maka kemudian ia memusatkan perhatian kepada kekuatannya sendiri yang merupakan simpul dari kekuatan alam semesta sehingga akhirnya ia pun dapat mengalahkan para pendekar SS tersebut. Hal ini kemudian memberi pelajaran kepada Takmad bahwa pada intinya sekalipun tidak melakukan sholat dan menyeru kepada kekuatan Allah tetapi asal yakin pada diri sendiri sebagai manifestasi kekuatan alam maka tetap ia akan berhasil.

Pengalaman-pengalaman yang demikian selanjutnya mendorong Takmad untuk melakukan perenungan tentang bermacam-macam persoalan yang menyangkut hakikat kehidupan manusia, agama, Tuhan, dan alam semesta. Ia mengajukan pertanyaan

filosofis pada dirinya sendiri, “Siapa yang menciptakan alam?” Kebanyakan orang akan menjawab pertanyaan tersebut dengan kata “Tuhan!” Kemudian ia pun bertanya lagi, “Siapa yang menciptakan manusia?” Lagi-lagi orang akan menjawabnya “Tuhan”. Tetapi kemudian, “Siapa Tuhan?” Di sini semua orang akan menjawab, “Tidak tahu?” Mendapat jawaban yang tidak memuaskan ini maka Takmad pun melakukan olah pemikiran dengan bertanya mengapa orang harus selalu memulai dari sesuatu yang mereka tidak tahu? Mengapa mereka tidak memulai saja dari apa yang mereka ketahui? Setiap manusia memiliki dirinya sendiri, dan yang pertama kali diketahui adalah bahwa diri mereka ada (eksis). Dari pengetahuan tentang diri sendiri inilah kemudian manusia mengetahui tentang adanya yang lain, termasuk tentang alam dan Tuhan.

Eksistensi manusia tidak lepas dari alam, bagaimana pun manusia hidup di dan dari alam. Manusia lahir dan berjalan di atas bumi, minum dan makan dari hasil alam. Pandangan umum mengatakan bahwa alam diciptakan Tuhan, tetapi ketika ditanya “Siapa Tuhan?” orang terdiam. Takmad pun membuat kesimpulan yang dirumuskannya sendiri dalam ungkapan “Saya tahu, ada alam ada saya, ada saya ada Tuhan!” Setelah menemukan kesimpulan yang demikian Takmad kemudian mengganti ungkapan “Allahu akbar” yang biasa dilakukan orang yang beragama Islam dengan ungkapan “Allahu alam” sebagai seruan dalam seni beladirinya.

Dengan demikian Takmad kini tidak lagi ikut atau keluar dari agama. Dalam pandangan Takmad, lebih

lanjut, agama hanyalah bersifat memaksa: harus begini, harus begitu, tidak boleh melakukan hal ini, tidak boleh melakukan hal itu, sehingga manusia seolah-olah tidak ada harganya karena harus menurut saja kepada larangan ini larangan itu, perintah ini perintah itu. Celakanya, yang memerintah ini-itu dan yang melarang ini-itu tersebut adalah orang-orang kerapkali perbuatannya bertentangan dengan apa yang diperintahkannya atau dilarangnya kepada orang lain. Seperti diungkapkannya bahwa di perguruan SS tidak sedikit guru-guru yang memiliki istri lebih dari satu, mereka juga suka minum-minuman dan mabuk-mabukan, melakukan judi dan zina dengan perempuan lain.

Adanya perbedaan antara ajaran agama dengan perilaku guru-guru agama, termasuk kiyai dan ulama, membuat Takmad berkesimpulan bahwa agama juga tidak memberikan bukti. Artinya, kenyataan hidup orang-orang yang beragama seringkali berbeda dengan apa yang diajarkan agamanya. Sejatinya ajaran agama memberikan keselamatan kepada umat manusia sehingga manusia dapat hidup aman dan sejahtera, tetapi kenyataan ternyata berlainan. Hal ini ditunjukkan dengan adanya korupsi, perkosaan, perzinahan, kemiskinan, dan lain-lain yang justru dilakukan oleh orang-orang yang mengaku beragama.

Dengan bergantinya lafadz seruan dari “Allahu akbar” menjadi “Allahu alam” maka Takmad pun menamai dirinya dengan gelar “Nur Alam”. Kemudian gelar tersebut dilengkapi sehingga menjadi “Nur Alam Paheran Takmadiningrat”. “Nur Alam” berarti kehidupan. Artinya, ada alam pasti ada kehidupan.

Sedangkan “Paheran Takmadiningrat” terdiri dari tiga kata, yaitu “Paheran”, “Takmad”, dan “Ningrat”. “Paheran” berasal dari kata “heran” yang memiliki pengertian bahwa segala pertanyaan, yang bermula dari rasa heran, akan sampai kepada titik buntu dan tak ada lagi jawaban. Di sinilah arti penting Jawa Agama yang menjadi anutan Suku Dayak. “Takmad” adalah nama lahir atau pemberian dari ibu, sedangkan “ningrat” berarti tentang sejarah kerajaan.

Selanjutnya, pada tahun 1982 ia bersama beberapa orang yang kemudian menjadi muridnya mendirikan kelompok perguruan lain yang disebut dengan Jaka Utama (JU) dengan ciri khas pakaian serba hitam. Tahun 1986 kelompok tersebut berganti nama dengan Dayak Siswa. Pada masa Dayak Siswa ini Takmad dan murid-muridnya mengenakan pakaian baju meskipun celana masih tetap berwarna hitam. Namun sejak masa itu Takmad tidak lagi mengajar ilmu beladiri silat.

Ketika masih di SS Takmad bersama dengan pembunuh, perampok, peminum melakukan perampokan, dan hasil jarahannya kemudian dibagi-bagikan kepada rakyat yang miskin dan kekurangan. Ia mengumpulkan orang-orang bajingan (pembunuh, perampok, pemabuk, dan lain-lain) untuk melakukan penjarahan. Macam-macam barang yang mereka jarah, seperti mesin pabrik, traktor, dan mesin tik. Hasil jarahan ini kemudian mereka jual, dan uang hasil penjualan barang jarahan ini, setelah dipotong 1% untuk makan mereka, selanjutnya dibagikan kepada orang-orang yang membutuhkan buat keperluan

hidupnya. Maling *malguna* (ala Robinhood) ini dijalani selama lima tahun sebelum akhirnya ia mendirikan padepokan Jaka Utama.

Barulah pada tahun 2000 kelompok perguruan Dayak Siswa berganti nama lagi menjadi “Suku Dayak Hindu Buddha Bumi Segandu Indramayu”. Mulai pada masa ini Takmad dan murid-muridnya yang rata-rata berprofesi buruh dan kuli tersebut berpakaian khas yaitu hanya mengenakan celana kolor berwarna hitam sebelah dan putih sebelah dan memakai topi cotong (kerucut segitiga) ke mana mereka pergi. Mereka juga mulai mengadakan kegiatan ritual bersama setiap malam Jumat kliwon.

D. Anak Sejarah dan Anak Alam

Setelah Takmad berkelana ia pernah dinikahkan oleh orang tuanya dengan seorang perawan dari desanya dengan menghabiskan biaya sebesar Rp 2.000,00. Namun karena Takmad merasa belum memiliki pegangan maka pernikahan tersebut tidak lama, dan tidak melahirkan keturunan. Takmad sendiri lebih banyak aktif di SS.

Pertengahan tahun 1974, atas dasar permintaan para murid yang juga rekan-rekan sesama nelayan Takmad diminta untuk lebih serius lagi dalam melatih mereka. Takmad kemudian menetap di Desa Krimun RT 12 RW 02, kira-kira 400 meter dari tempat padepok-annya sekarang. Semula yang mereka pelajari adalah ilmu silat dan ilmu ngaji rasa. Namun, selain mengajar ilmu silat, karena kelebihannya dalam bidang peng-obatan orang sakit, Takmad pun menjadi paranormal.

Banyak orang yang datang untuk berobat dari berbagai macam penyakit. Sekalipun demikian ia tidak pernah mau disebut sebagai seorang paranormal. Takmad pun tidak pernah menetapkan tarif untuk setiap pertolongan atau bantuan yang telah diberikan kepada orang lain. Berapa pun orang memberi, ia terima dengan ikhlas.

Akhir tahun 1974 para muridnya memperkenalkan Takmad kepada seorang gadis belia setempat bernama Sarinih, yang waktu itu masih berusia 18 tahun. Pada tahun itu juga ia menikahi Sarinih. Untuk sementara waktu ia pun tinggal bersama di rumah mertuanya. Tetapi kemudian mertuanya memberi Takmad dan istrinya sebidang tanah, masih di Desa Krimun, yang terletak di Blok Tanggul RT 13, RW 03 seluas 700 meter persegi. Maka di atas tanah tersebut Takmad membangun rumah untuk tempat tinggal. Awal tahun 1997 di samping rumahnya dibangun pula sebuah padepokan dengan tembok di sekelilingnya setinggi 2,5 meter sehingga menjadi sebuah kompleks. Di dalam padepokan itu Takmad melakukan aktivitas baik melatih beladiri murid-muridnya maupun mengobati orang sakit.

Dari pernikahan dengan istri keduanya inilah kemudian Takmad memiliki keturunan enam orang, namun yang hidup lima orang, yaitu dua orang laki-laki dan tiga orang perempuan. Kelima orang anak Takmad yang masih hidup ini diklasifikasi kepada dua macam: *anak sejarah* dan *anak alam*.

Secara sederhana yang dimaksud dengan *anak sejarah* adalah anak-anak yang dilahirkan sebelum

Takmad mendirikan Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu. Atau, menurut Wardi, anak sejarah adalah anak yang lahir sesudah ada "pembukukan" dalam arti sudah terlanjur lahir. Mereka lahir, sebagaimana layaknya bayi-bayi manusia lahir ke dunia dari rahim seorang ibu setelah terjadinya pembuahan ovum sang ibu oleh sperma laki-laki dalam hal ini suaminya, sebelum Takmad mencapai kesempurnaan.

Sejarah adalah kenyataan yang sering kali berbeda dengan ucapan seseorang. Demikian pula yang terjadi pada Takmad pada waktu itu. *Akan sejarah*, oleh karena itu, berarti anak-anak Takmad yang lahir sebelum ia dapat menyatukan antara ucapan dan kenyataan. Mereka lahir pada masa ketika Takmad masih dalam proses pencarian makna kehidupan dan dalam tahap belajar menyatukan antara ucapan dan kenyataan.

Yang termasuk *anak sejarah* adalah Warsini (lahir tahun 1975), Nuryati (lahir tahun 1977), Sarifudin (lahir 1979), dan Darto (lahir 1981); tetapi Warsini meninggal tidak lama setelah ia lahir. Nama-nama tersebut disebut sebagai nama lahir. Setelah Takmad mencapai kesempurnaan dalam arti dapat menyatukan antara ucapan dan kenyataan *anak sejarah* itu pun memiliki sebutan masing-masing, yaitu Nyi Blorong Acine Banyu Ratu Mesir (Nuryati), Lebak Pesawahan Nyi Panderesan Ki Panderesan Sri Mademung (Sarifudin), dan Raden Jaka Sungging Solo (Darto).

Sedangkan *anak alam* adalah anak yang lahir sesudah Takmad berhasil menyatu dengan alam.

Meskipun secara biologis *anak alam* lahir sebagaimana anak manusia pada umumnya tetapi proses pembentukan atau pembuahannya didahului pengalaman-pengalaman mistik tertentu yang unik yang dilalui oleh Takmad. Yang termasuk *anak alam* adalah Nyi Dewi Ana Mustika Ratu dan Sri Penganten Gumilangsari Nyi Ajeng.

Nyi Dewi Ana Mustika Ratu, misalnya, berasal dari air asin. Air asin ini berasal dari Karanghawu, Pelabuhan Ratu, Sukabumi. Syahdan pada suatu ketika Takmad pergi ke pantai laut kidul di Sukabumi untuk melakukan pertapaan. Di dalam pertapaan tersebut Takmad didatangi oleh Ratu Rorokidul yang minta dikawini. Sadar bahwa ia telah beristri maka Takmad pun menolaknya. Ini terjadi hingga dua kali. Kali ketiga penolakan Takmad membuahkan akibat istrinya menjadi sakit. Setelah dikemukakan apa yang dialaminya di laut kidul tersebut akhirnya istri Takmad pun merelakan dan memberi izin Takmad untuk mengawini Ratu Rorokidul. Setelah itu maka istri Takmad pun hamil dan mengandung bayi yang kemudian lahir dinamai Nyi Dewi Ana Mustika Ratu.

Demikian halnya dengan *anak alam* lainnya yang bernama Sri Penganten Gumilangsari Nyi Ajeng. Dikatakan bahwa Sri Penganten Gumilangsari Nyi Ajeng ialah manisfestasi dari air tawar yang berasal dari Krakatau, Banten. Tidak dijelaskan secara rinci bagaimana pengalaman spiritual Takmad dari pertapaannya di Banten tersebut sehingga istrinya hamil dan melahirkan *anak alam* yang kedua ini.

Selanjutnya, adanya perbedaan di antara anak-anak Takmad ini melahirkan perbedaan dalam hubungan sosial sehari-hari antara keduanya. Dikatakan oleh Takmad bahwa walaupun *anak-anak alam* secara kronologis lahir belakangan tetapi *anak-anak sejarah* tidak boleh mengatur apalagi marah kepada *anak alam*, karena memski pun *anak alam* lahir kemudian mereka sesungguhnya lebih tua. Di samping itu, karena proses pembentukannya didahului oleh pengalaman spiritual Takmad terlebih dahulu, maka sementara *anak alam* dapat dikatakan sebagai anak yang sudah jadi, sedangkan *anak sejarah* untuk mengetahui Sejarah Alam Ngaji Rasa harus melalui proses belajar terlebih dahulu.

Karena *anak alam* memiliki keistimewaan maka pada acara-acara tertentu, seperti pada upacara adat Suku Dayak yang dilakukan setiap tahun, mereka pun diperlakukan secara khusus. Mereka dibawa di atas tandu berkeliling desa dan sekitarnya dengan diiringi macam-macam musik. Itu sebabnya upacara adat Suku Dayak ini disebut juga dengan “Upacara Ngarak Putri Kraton”. Namun sekarang setelah kedua *anak alam* beranjak dewasa, bahkan telah berkeluarga, upacara Ngarak Putri Kraton tersebut tidak lagi menampilkan sosok *anak alam* di atas tandu melainkan menggantinya dengan foto mereka sebagai representasi dari wujud mereka berdua.

Dari *anak alam* yang paling besar Takmad sekarang telah dikaruniai seorang cucu perempuan yang disebut Putu Ratu yang bernama Putri Ujungsari. Kepada anak-anak maupun cucu-cucu dari semua anaknya Takmad memberikan kebebasan untuk

bersekolah atau tidak, termasuk meneruskan sekolah ke tingkat SMP dan mengenakan jilbab seperti yang dilakukan oleh cucunya dari Sarifudin. Yang penting suatu saat mereka juga akan menemukan jatidirinya.

F. Arti Sebuah Nama

Komunitas Takmad dan murid-muridnya menamakan dirinya sebagai **Suku Dayak Hindu Budha Bumi Segandu Indramayu.** Dan seperti nama pada umumnya nama komunitas tersebut memiliki makna atau arti tersendiri.

Kata “Suku”, misalnya, tidak merujuk kepada pengertian suku bangsa atau etnik dalam konteks terminologi antropologi, melainkan diambil dari kata bahasa daerah, yaitu bahasa Jawa, dan benar-benar memiliki arti aslinya yaitu “kaki”. Makna dari kata “suku” yang berarti “kaki” ini adalah bahwa setiap manusia harus berjalan dan berdiri di atas kaki sendiri untuk mencapai tujuan yang sesuai dengan kepercaya-an dan keyakinan masing-masing.

Begitu juga dengan kata “Dayak”. Kata “Dayak” tidak identik dengan kelompok suku bangsa yang terdapat di Kalimantan seperti yang terdapat dalam buku-buku sejarah atau pun antropologi. Meskipun dari sisi penampilan terdapat kesamaan antara Suku Dayak di Kalimantan dengan Suku Dayak di Losarang, seperti sama-sama memakai asesoris berupa kalung dan gelang di tangan maupun di kaki, dan tidak menge-nakan baju (untuk kaum laki-laki), tetapi kata “Dayak” di sini lebih merupakan plesetan kata. Kata “Dayak” di sini diambil dari kata asal “ayak” yang memiliki

bentukan benda "ayak(an)" dan kata kerja "(me)ngayak" yang berarti memilih atau menyaring. Dengan demikian, makna kata "Dayak" ialah menyaring dan memilih dalam arti memilih mana yang benar dan mana yang salah.

Selanjutnya, kata "Hindu" dan "Budha" juga tidak mengacu kepada agama Hindu dan agama Buddha, dua agama yang diakui secara resmi oleh pemerintah Republik Indonesua. Hal ini berarti bahwa komunitas Suku Dayak bukanlah penganut baik agama Hindu atau pun agama Budha. Kata "Hindu" yang dimaksud oleh komunitas Suku Dayak di sini adalah "windu" yang berarti "kandungan" atau "rahim". "Windu" berarti 9 [*sic!*] yang merujuk kepada pengertian usia kandungan manusia dalam rahim seorang ibu yaitu sembilan bulan. Dengan kata lain, makna filosofis dari kata "Hindu" adalah bahwa ibu (perempuan) adalah sumber hidup, karena dari rahimnyalah semua manusia dilahirkan. Sedangkan kata "Budha" berasal dari kata "wuda" yang artinya telanjang, dengan pengertian bahwa setiap manusia dilahirkan dalam keadaan telanjang.

Sedangkan kata "Bumi" berarti alam semesta dan "Segandu" berarti segenggam atau seonggok dalam arti tubuh manusia. Dengan demikian, gabungan kata "Bumi Segandu Indramayu" mengandung arti bahwa "wujud alam semesta (Bumi) sama dengan sekujur tubuh (Segandu)" atau, sebaliknya, bahwa "wujud sekujur tubuh manusia (Segandu) berasal dari alam semesta (Bumi)".

Sedangkan kata "Indramayu" merupakan bentukan kata dari beberapa suku kata yaitu "in", "darma", dan

"ayu". Suku kata "in" berarti inti, "darma" berarti orang tua, sedangkan suku kata "ayu" (bahasa Jawa) berarti cantik. Pengertian suku kata "ayu" ini kemudian melebar menjadi bermakna perempuan karena perempuan lah yang memiliki kecantikan. Lebih lanjut, ketika seorang perempuan melahirkan maka ia menjadi seorang ibu, dan karena ibu menjadi sumber kasih sayang bagi anak-anak yang dilahirkannya maka bumi atau alam semesta ini juga disebut sebagai ibu pertiwi. Esensi dari penjelasan ini adalah bahwa ibu pertiwi atau alam semesta menjadi tempat sekaligus pusat kehidupan segala sesuatu yang ada di atasnya. Implikasi etis dari penjelasan ini adalah manusia harus melakukan darma bakti kepada perempuan yang menjadi ibunya atau suami harus berbakti kepada perempuan yang menjadi istrinya.

F. Tiga Pakem

1. Sejarah Alam *Ngaji Rasa*

Sejarah di sini bukanlah catatan yang tertulis dalam buku-buku sebagaimana terdapat dalam pelajaran di sekolah, melainkan rangkaian peristiwa yang menjadi kenyataan. Sejarah alam, oleh karena itu, berarti rangkaian kenyataan yang terjadi pada alam semesta, termasuk kehidupan manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan. Sedangkan *ngaji rasa* bermakna membaca kenyataan yang terjadi pada alam. Kenyataan yang terjadi di alam semesta ini merupakan hukum alam yang berlaku di mana-mana. Kalaupun sejarah digambarkan sebagai sesuatu yang tertulis dalam buku, maka buku yang dimaksud bukanlah

susunan kata-kata yang terdapat dalam lembaran kertas melainkan diri manusia masing-masing.

Sejarah Alam *Ngaji Rasa*, dengan demikian, berarti mempelajari (*ngaji*) atau mengkaji perasaan diri sendiri dan perasaan orang lain, termasuk hewan dan tumbuh-tumbuhan yang hidup di alam semesta. Dengan mempelajari perasaan sendiri dan orang lain maka orang akan sampai kepada suatu kesimpulan bahwa terdapat persamaan antara apa yang dirasakan oleh dirinya dengan apa yang dirasakan oleh orang laian. Misalnya, orang akan merasa sakit ketika dicubit demikian pula orang lain, orang akan merasa kecewa dan tidak suka apabila dibohongi demikian pula orang lain. Sebaliknya, orang yang merasa senang ketika dipuji dan dihargai, demikian halnya dengan perasaan orang lain.

Dengan mempelajari kenyataan yang terdiri rangkaian pengalaman hidup diri sendiri, orang lain, maupun mahluk-mahluk hidup lainnya yang tidak terlepas dari Hukum Alam maka manusia akan dapat memilah dan memilih mana yang baik mana yang buruk, mana yang benar dan mana yang salah. Dalam sejarah atau kenyataan, menurut Suku Dayak, orang mengetahui sesuatu itu benar setelah ia melakukan kesalahan, dan tidak mungkin ia tahu bahwa sesuatu yang benar apabila ia tidak pernah melakukan kesalahan. Ini berarti bahwa, dalam pandangan Suku Dayak, yang salah itu mendahului yang benar. Dari pengalaman hidup melakukan kesalahan maka Suku Dayak merumuskan nilai-nilai kebenaran yang terdiri dari sabar, benar, jujur, *nrima*, dan kenyataan.

2. Menyatu dengan Alam

Kehidupan di alam semesta memperlihatkan adanya pasang-pasangan: siang- malam, laki-laki - perempuan, jasmani-rohani, panas-dingin, atas-bawah, salah-benar. Pasang-pasangan tersebut bersifat kontradiktif. Meskipun pasang-pasangan tersebut bersifat kontradiktif tapi semuanya merupakan bagian dari kenyataan yang manusia tidak akan mampu mengubah atau menghilangkannya. Alih-alih mengubah atau menghilangkan kontradiksi yang menjadi bagian dari hukum alam maka manusia harus berusaha membuat keseimbangan antara kedua titik ekstrim tersebut seperti digambarkan oleh filsafat Konghucu “yin-yang”. Dengan berusaha membuat keseimbangan ini maka manusia harus menyatu dengan alam. Apabila manusia dapat menyatu dengan alam maka akan membuat kehidupan di alam semesta ini menjadi harmonis. Kehidupan yang harmonis adalah sifat alam semesta.

Sebaliknya, apabila manusia hidup bersaling silang maka kehidupannya menjadi tidak harmonis, dan apabila kehidupan manusia tidak harmonis akan mengakibatkan kehidupan di alam semesta menjadi tidak harmonis. Apabila kehidupan di alam semesta tidak harmonis maka bukan saja kehidupan manusia menjadi terancam tetapi hal ini juga akan menjadi ancaman bagi kehidupan di alam semesta secara keseluruhan.

3. Berbakti kepada Anak Istri

Untuk membuktikan nilai-nilai kebenaran di atas maka harus diuji, dan ujian nilai-nilai kebenaran tersebut dibuktikan oleh sikap hidup berbakti kepada anak-istri.

Ujian pertama mengabdi kepada istri, karena istri merupakan orang lain yang secara sukarela menjadi pendamping hidup laki-laki. Dalam setiap kesempatan istri harus diposisikan sebagai faktor kebenaran untuk mengoreksi kesalahan-kesalahan yang diperbuat suami. Pada umumnya posisi seorang suami dalam kehidupan sebuah keluarga dianggap sebagai nakhoda yang memimpin bahtera kehidupan rumah tangga. Akibatnya, seorang suami seringkali dilanda perasaan superioritas dan menjadikan istri sebagai objek kemarahan. Dengan memposisikan istri, sebagai seorang perempuan yang harus dihormati dan orang yang selalu benar, lebih utama daripada suami yang notabene laki-laki maka seorang suami dapat belajar mengoreksi diri dan memperbaiki kesalahan-kesalahan yang diperbuatnya. Ini merupakan ujian kesabaran yang harus dimiliki oleh seorang suami. Itu sebabnya di kalangan komunitas Suku Dayak, sebagaimana dilakukan oleh Takmad, laki-laki atau suamilah yang mengerjakan pekerjaan-pekerjaan rumah tangga seperti pagi-pagi bangun tidur, kemudian memasak, menyapu rumah, dan lain-lain.

Akan tetapi, di samping seorang istri ternyata ada yang lebih utama lagi, yaitu anak. Ini ujian kedua. Meskipun seorang suami harus berbakti kepada istri, tetapi ketika mereka telah mempunyai anak maka anaklah yang kemudian harus menjadi prioritas pengabdian. Sehingga laki-laki harus berbakti kepada

anak baru kemudian kepada istri. Termasuk kepada berbakti ini adalah mencari nafkah untuk mereka.

Mengapa cara berbakti ini harus mendahulukan anak sebelum istri? Menurut Wardi, sebelum memiliki anak maka seorang suami harus berbakti kepada istri, tetapi setelah mempunyai anak maka berbakti kepada anak harus didahulukan karena hubungan dengan anak bersifat langgeng sedangkan hubungan istri bersifat temporal, "istri ada bekasnya, sedangkan anak tidak ada bekasnya". Hubungan suami-istri bisa putus kapan saja, tetapi hubungan ayah-anak tidak akan ada putusnya.

G. Ritual: *Puji-pujian*, *Kungkum*, dan *Pepe*

Ritual dilaksanakan pada malam Jumat Kliwon di mana pada waktu itu para murid akan berkumpul. Ritual yang biasanya dilakukan Suku Dayak terdiri dari ritual *puji-pujian*, *kungkum*, dan *pepe*. Pada ritual *puji-pujian* biasanya dilantunkan lagu tentang "Pujian Alam", "Kidungan", dan cerita Pewayangan. Proses ritual ini biasanya menghabiskan waktu hingga dua jam lebih.

Kungkum adalah ritual berendam. Ritual ini dilakukan di sungai kecil yang terdapat di samping kompleks bangunan dengan cara berdiri di pinggir sungai dan menenggelamkan seluruh tubuh kecuali kepala. Ritual ini dilakukan sejak tengah malam, yakni jam 12 malam, hingga jam enam pagi.

Sedangkan *pepe* merupakan kebalikan dari *kungkum*. *Pepe* adalah berjemur diri di bawah sinar

matahari, ritual ini dilakukan sejak jam sepuluh pagi hingga jam dua siang dengan cara terlentang dan bagian depan badan menghadap sinar matahari. *Kungkum* dan *pepe* ini dilakukan dengan tujuan untuk melatih kesabaran.

Kungkum dan *pepe* dilakukan selama empat bulan berturut-turut, mulai pada bulan puasa setiap hari hingga empat bulan berikutnya. Selama melakukan ritual ini pengikut Suku Dayak hanya diperkenankan makan sayur-sayuran, tanpa nasi, dan ubi-ubian. Sayuran yang dimasak pun adalah sayur bening atau tawar; atau, boleh menaburkan garam tetapi hanya secuil, atau satu butir apabila garam berbentuk butiran, dan tidak boleh nambah. Terserah apakah makanan kelak akan terasa asin atau tidak, kalau pun terlalu asin tetap harus dimakan. Sedangkan ubi yang boleh dimakan tidak boleh ubi yang dibakar tetapi harus menjadi campuran sayur di atas. Dengan kata lain, makan ubi-ubian tidak boleh terpisah dengan makan sayur.

Praktik ritual ini diibaratkan oleh Wardi sebagai pencucian sistem pencernaan manusia dari berbagai kotoran atau penyakit yang ada dalam tubuh, persis seperti mesin kendaraan bermotor yang dicuci dengan cara melakukan penggantian oli. Dengan melakukan *kungkum* di dalam air membuat air masuk ke dalam tubuh. Ini berarti masuknya oli baru. Sedangkan oli lama dikeluarkan pada waktu melakukan *pepe* di mana dengan berjemur di bawah terik matahari maka keringat akan keluar.

H. Sejarah Alam dan Manusia

Kata "sejarah" yang dimaksud di sini bukanlah apa yang tertulis di dalam buku-buku; "sejarah" adalah sesuatu yang terjadi dan dialami. Dengan istilah lain "sejarah" berarti kenyataan. Dengan mempelajari kenyataan inilah maka Takmad membangun pemahamannya tentang alam, manusia, Tuhan, agama, dan sebagainya. Pemahaman tersebut kemudian ia sampaikan kepada orang lain yang akhirnya menjadi muridnya dalam komunitas Suku Dayak.

Beranjak dari pemahaman bahwa "sejarah" adalah kenyataan maka orang, apabila hendak mempelajari sejarah, harus melihat dan memperhatikan kenyataan baik yang terjadi pada dirinya sendiri maupun yang terjadi pada orang lain. Dengan cara demikian maka belajar "sejarah" dapat bermafaat karena akan banyak pelajaran yang dapat dipetik untuk kehidupan pada masa kini dan masa yang akan datang, dengan catatan bahwa ketika ia melihat dan memperhatikan pengalaman hidupnya dan pengalaman hidup orang lain disaring oleh kepekaan rasa yang ada pada hatinya alias *ngaji rasa*.

Belajar "sejarah" dengan *ngaji rasa* berarti mempelajari kenyataan bahwa hakikat kehidupan manusia dan yang lainnya senantiasa terdiri dari pasang-pasangan: laki-laki perempuan, tua-muda, atas-bawah, kiri-kanan, depan-belakang, dan lain-lain. Laki-laki harus bagaimana terhadap perempuan dan perempuan harus bagaimana terhadap laki-laki, yang tua harus bagaimana terhadap yang muda dan yang muda harus bagaimana terhadap yang tua, yang di atas (berkuasa) harus bagaimana terhadap yang di

bawah (rakyat) dan yang di bawah harus bagaimana terhadap yang di atas, dan seterusnya. Dengan cara seperti ini sama dengan manusia mengasah perasaan yang dimilikinya sehingga ia akan dapat bertindak secara tepat dan benar baik terhadap sesama manusia maupun terhadap hewan, tumbuh-tumbuhan, maupun alam lainnya. Apabila manusia sudah memiliki kepekaan rasa maka ia akan selamat dalam hidupnya, dan apabila manusia selamat maka alam dan segala isinya pun akan selamat.

Dengan pengertian semacam ini maka konsep belajar “sejarah” tidak merujuk kepada peristiwa yang telah terjadi, seperti yang dipelajari dalam buku-buku sejarah, tetapi lebih dititikberatkan pada apa yang semestinya dilakukan didasarkan kepada pengalaman yang pernah dialami. Dengan kata lain, sejarah bukanlah *taken for granted* melainkan “sesuatu yang harus diciptakan”.

Terkait dengan asal-usul alam dan manusia Suku Dayak berpandangan bahwa alam semesta di mana umat manusia, hewan, dan tumbuhan hidup tidak diciptakan Tuhan. Belajar dari sejarah alam, yaitu kenyataan hidup di alam semesta, Suku Dayak berkesimpulan bahwa segala sesuatu memiliki faktor penyebab, tidak ada sesuatu yang tiba-tiba muncul tanpa didahului adanya sebab-sebab tertentu. Tak ada sesuatu pun di alam semesta yang terlepas dari hukum sebab-akibat (kaualitas), dan hukum sebab-

akibat ini bersifat mutlak.[4] Itu pula sebabnya Suku Dayak tidak percaya Tuhan.[5]

Sekalipun demikian Suku Dayak punya penjelasan tentang asal-usul alam dan manusia. Menurut Suku Dayak asal-mula alam kehidupan adalah laut.[6] Air laut tersebut terdiri dari air asin, air dingin, air panas. Dari air panas kemudian terbentuklah lahar, dan dari lahar terbentuk tanah yang di dalamnya terkandung intan, berlian, dan sebagainya. Tanah dengan segala isinya tersebut kemudian membentuk daratan yang disebut Bumi Segandu dengan pusatnya di Gunung Krakatau. Setelah muncul Bumi Segandu maka muncul pula kehidupan: mula-mula ikan, kemudian pohon atau tumbuh-tumbuhan, hewan, dan, tentunya, manusia

---

4 Kepercayaan terhadap hukum kausalitas yang mutlak ini mirip dengan keyakinan dalam agama Buddha yang mengatakan bahwa segala sesuatu berubah dan tidak ada yang tetap (tidak berubah) kecuali perubahan itu sendiri.

5 Dalil Ketuhanan yang didasarkan pada hukum kausalitas yang berujung pada *causa prima* (Sebab Pertama) sebagai Tuhan Pencipta adalah lemah karena inkonsisten dan hanya "mempermainkan hukum sebab-akibat itu sendiri" (Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Membangun Kembali Alam Pikiran Islam)*, terj. Osman Raliby, Jakarta, Bulan Bintang, cet. Ketiga, 1983, hlm. 63).

6 Dalam filsafat dikenal dua macam teori penciptaan alam: alam diciptakan Tuhan dari tiada (*creation ex nihilo*) dan alam ada karena limpahan dari Zat Tuhan (*emanasi*). Yang pertama terdapat dalam agama-agama yang memiliki konsep Ketuhanan personal dan yang kedua dimiliki oleh agama-agama dengan konsep Ketuhanan impersonal. Bagi suku Dayak, konsep penciptaan *creatio ex nihilo* tidak masuk akal, karena membayangkan *sesuatu* atau *ada* muncul dari *ketiadaan* adalah sesuatu yang sangat sulit dan tidak dapat diterima. Sebaliknya, konsep penciptaan *emanasi* pun sulit diterima karena mengandaikan adanya Tuhan sebagai Zat pertama.

yang hajat hidupnya sangat bergantung kepada kehidupan mahluk-mahluk lain tersebut.

Tanah yang mula-mula terbentuk yang disebut Bumi Segandu itu asalnya hanya seluas 100 meter persegi. Dari tanah tersebut kemudian berkembang menjadi bermacam-macam pulau dan benua. Seperti Bumi Segandu yang berkembang menjadi berbagai pulau besar dan kecil maka manusia yang asalnya dari Bumi Segandu itu pun kemudian berkembang dan menyebar menempati pulau-pulau tersebut. Dan karena setiap pulau memiliki perbedaan dalam hal kondisi alamnya maka manusia yang menempati pulau-pulau tersebut kemudian menjadi berbeda-beda satu dengan lainnya karena manusia selalu beradaptasi dengan kondisi alam di mana mereka hidup. Kelak di kemudian hari pulau-pulau yang menjadi bagian dari bumi ini akan lenyap dan darat akan menyusut kembali kepada ukuran semula yaitu 100 meter persegi.

Karena alam ini berasal dan berkembang dari Bumi Segandu maka manusia yang mula-mula ada pun berasal dari Bumi Segandu, dan karena Bumi Segandu terdapat di Indonesia maka asal-usul manusia di muka bumi ini adalah Indonesia. Indonesia, menurut Wardi, berasal dari bentukan tiga suku kata yaitu “Indo”, “ne”, dan “sia”. Suku kata “Indo” berarti blasteran (campuran), suku kata “ne” kependekan dari kata “nenek-moyang”, sedangkan suku kata “sia” kependekan dari kata “manusia”. Itulah sebabnya dikatakan bahwa asal-usul manusia adalah dari Indonesia, tepatnya dari tanah atau Pulau Jawa. Dengan kata lain, orang Jawa yang ada di Pulau Jawa menjadi

cikal-bakal seluruh umat manusia yang tersebar di berbagai pulau/benua di seluruh dunia.

Umat manusia yang menghuni bumi ini *bibit*, *bobot*, dan *bebet*-nya adalah manusia dari Bumi Segandu, yaitu manusia di pulau Jawa. Dari manusia Bumi Segandu ini kemudian *notos*, *nitis*, *netes*. *Notos* berarti orang Jawa tetap menjadi orang Jawa (*Jawa angger Jawa*); *nitis* berarti orang Jawa namun tinggal di luar pulau Jawa (*luar Jawa angger Jawa*); *netes* berarti orang yang berada di pulau atau benua lain (luar negeri) tetap merupakan keturunan orang Jawa (*batas Jawa angger Jawa*).

Dengan kata lain, dari Bumi Segandu kemudian manusia menyebar ke seluruh penjuru bumi, dan manusia dari Bumi Segandu tersebut ialah orang-orang Jawa. Ada yang 'notos' (orang Jawa tetap menjadi orang Jawa); ada yang 'nitis' (orang Jawa bermigrasi ke luar Pulau Jawa); ada pula yang 'netes' (orang Jawa migrasi melintasi batas-batas pulau dan benua). Mereka yang ada di luar pulau Jawa dan di luar negeri hidup dan berkembang sesuai dengan keadaan alam dan lingkungan di mana mereka berada sehingga memiliki adat kebiasaan, termasuk agama, yang juga berbeda-beda. Akan tetapi, meski secara fisik adat istiadat maupun agama mereka berbeda mereka "yang sebenarnya" tetap merupakan (keturunan) orang Jawa.

Dengan kepercayaan yang demikian maka orang-orang Jawa telah mengalami masa kejayaan. Mereka disegani bukan hanya oleh bangsa-bangsa *titisan* mereka sendiri (orang Jawa luar Jawa) tetapi juga oleh

bangsa-bangsa *tetesan* mereka (orang Jawa luar batas/ luar negeri). Dalam sejarah panjangnya mereka telah behasil melahirkan bermacam-macam kebudayaan yang sangat tinggi, termasuk berdirinya kerajaan besar-kecil; begitu pula bangsa-bangsa *titisan* dan *te-tesan* mereka; sehingga telah banyak kerajaan yang muncul di muka bumi. Sayangnya, kerajaan-kerajaan ini kemudian berperang satu sama lain. Perang yang saling membinasakan antar kerajaan ini terjadi karena mereka lupa asal-usul mereka sebagai orang Jawa. Mereka lupakan esensi bahwa mereka sama-sama orang Jawa dan lebih mengutamakan mengejar tahta (kedudukan), harta (kekayaan), dan wanita. Mereka juga lebih mengutamakan "agama" masing-masing yang sebenarnya hanyalah sebagai wadah ketimbang isinya yang mengajarkan bahwa hakikat semua manusia memiliki perasaan yang sama.

I. "Jawa Agama"

Secara sederhana dan persis seperti dalam tulisannya pengertian "Jawa Agama" di atas adalah bahwa (kata) "Jawa" mendahului (kata) "Agama". Yang dimaksud "Jawa" adalah masyarakat atau orang-orang Jawa, dari merekalah kemudian lahir apa yang disebut "Agama". Untuk memahami pengertian dan hubungan antara kedua kata tersebut Suku Dayak memberi penjelasan dengan analogi bahwa "Jawa" ibarat sebuah wadah sedangkan "Agama" merupakan isi yang memenuhi wadah tersebut. Ini berarti bahwa dalam masyarakat, baik dalam arti sempit (orang-orang Jawa) maupun dalam arti luas (umat manusia

sebagai keturunan orang-orang Jawa), terdapat agama dalam arti agama "yang sebenarnya" maupun agama yang karena faktor alam dan lingkungan telah berubah menjadi agama Islam, Kristen, Hindu, Buddha, dan lain-lain.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa Takmad menemukan keyakinannya melalui proses perenungan sehingga akhirnya ia sampai kepada apa yang kini menjadi pegangan hidupnya beserta murid-muridnya. Ia lepaskan apa yang diajarkan oleh guru silat sebelumnya tentang Allah sebagai Tuhan yang harus diminta bantuannya. Kini ia hanya berpegang kepada apa yang ia pahami bahwa keyakinan pada diri sendiri dan hukum alam merupakan sumber kekuatan yang sebenarnya. Diakui oleh Takmad bahwa kepercayaan ini berasal dari masyarakat Jawa, dan karena orang-orang Jawa merupakan cikal-bakal umat manusia maka kepercayaan ini adalah kepercayaan asli atau "yang sebenarnya" yang kemudian ia katakan dengan istilah "Jawa Agama" sebagaimana terpampang pada miniatur kapal di balai tempat pemujaan Suku Dayak.

Takmad mengatakan bahwa "Jawa Agama" atau "agama yang sebenarnya" lebih baik dari agama yang tumbuh di Timur Tengah karena "Jawa Agama" menekankan pada aspek *ngaji rasa*, sedangkan agama yang tumbuh di Timur Tengah tidak. Sebagai contoh, dalam agama Timur Tengah diajarkan bahwa apabila ada orang yang mencuri, misalnya, maka orang itu harus dipotong tangannya. Sebaliknya, karena yang ditekankan adalah aspek *ngaji rasa* maka dalam "Jawa

Agama" atau "agama yang sebenarnya" diajarkan bahwa apabila orang merasa tidak enak ketika dicuri orang lain maka ia pun tidak boleh mencuri barang orang lain.

J. Hakikat Manusia

Salah satu yang paling menonjol dari "Jawa Agama" sebagaimana dikemukakan oleh Suku Dayak adalah doktrinnya yang sangat antroposentris. Dalam pandangan Suku Dayak, seperti yang dikemukakan oleh Wardi, umat manusia di muka bumi ini pada dasarnya dapat diklasifikasikan kepada tiga golongan, yaitu: *Manusia Pertama*, *Manusia Sempurna*, dan *Manusia Utama*.

Pertama, pada umumnya diyakini bahwa (nabi) Adam adalah *Manusia Pertama* yang diciptakan dan diturunkan Tuhan di muka bumi. Dengan kata lain, asal-usul atau nenek-moyang umat manusia di dunia ini adalah Adam (dan istrinya, Hawa). Namun, bagi Suku Dayak kepercayaan semacam itu dianggap sebagai suatu hal yang mengada-ada. Siapa yang pernah tahu bahwa manusia yang pertama kali muncul di muka bumi ini adalah Adam? Tak ada yang tahu. Tetapi semua orang tahu kalau manusia bisa hidup karena ada kehidupan di alam semesta ini. Apabila tidak ada kehidupan di alam semesta maka manusia pun tak dapat hidup. Oleh karena itu, bagi Suku Dayak manusia pertama adalah alam itu sendiri. Logikanya, ada alam ada kehidupan, ada kehidupan maka ada manusia.

Tetapi bagaimana mungkin manusia muncul secara tiba-tiba dari alam? Bagi suku Dayak, konsep penciptaan *creatio ex nihilo* tidak masuk akal, karena membayangkan *sesuatu* atau *ada* muncul dari *ketia-daan* adalah sesuatu yang sangat sulit dan tidak dapat diterima. Sebaliknya, belajar dari sejarah alam maka Suku Dayak berkesimpulan bahwa segala sesuatu memiliki faktor penyebab, tidak ada sesuatu yang tiba-tiba muncul tanpa didahului adanya sebab-sebab tertentu.

Untuk menjawab pertanyaan di atas maka Wardi memberikan analogi penciptaan ini dengan cerita pewayangan, yaitu Semar. Semar adalah salah satu tokoh wayang yang sangat populer sekaligus kontroversial. Meskipun populer tetapi hanya orang-orang tententu yang menjadikan Semar sebagai idola, kebanyakan orang-orang pecinta pewayangan mengidolakan Kresna atau tokoh-tokoh Pandawa yang lima, yaitu Yudistira, (Darmakusuma), Bima, Arjuna, Nakula, dan Sadewa, termasuk keturunannya seperti Gatotkaca.[7]

Dalam tradisi kebudayaan Jawa, Semar adalah tokoh yang amat jelek: bertubuh pendek, berkulit hitam, pantat besar, bibir lebar tetapi bermuka putih. Begitu juga dengan anak-anaknya: Gareng Pet-

---

7 Secara historis, lakon atau cerita pewayangan diambil dari cerita epos India yang terkenal yaitu *Mahabharata* dan *Ramayana*, namun dalam kedua cerita tersebut tidak disebut-sebut tokoh yang namanya Semar. Nama Semar justru muncul dalam pewayangan di Jawa. Semar, bersama-sama dengan anak-anaknya, berperan menjadi pelayan setia Pandawa (keturunan Pandu), kelompok yang dikhianati dan tertindas dalam merebut kembali warisan kerajaan Amarta dari Kurawa, saudara-saudara dari pamannya.

ruk/Cepot, dan Bagong, semuanya merepresentasikan hal-hal yang jelek. Meskipun jelek ternyata Semar memiliki istri yang sangat cantik, yaitu Sudiragen (Siti Ragen), dan menariknya “Semar tidak pernah berhubungan dengan istrinya,” kata Wardi, “anak-anak Semar tidak lahir dari Sudiragen melainkan lahir dari hasil tapa atau meditasi Semar”. Hal yang sama juga terjadin pada Pandu Dewana. Ketika ia menginginkan anak keturunan dari Sanghyang Jagatnata (Sanghyang Tunggal) ia melakukan tapabrata maka lahirlah lima orang anak yang kemudian dikenal dengan Pandawa.

Kedua, *Manusia Sempurna* adalah manusia sebagaimana apa adanya seperti orang-orang yang hidup pada masa sekarang ini: memiliki tubuh, pancaindra, dan organ-organ lainnya; memiliki rohani yang di dalamnya terdapat arwah, nafas, dan nyawa; juga memiliki kelebihan dan kelemahan atau bersifat lemah karena manusia pada dasarnya berasal dari saripati tanah (bahasa Jawa, *lemah*), yaitu sperma dan ovum. Baik sperma dan ovum keduanya merupakan sari-sari makanan yang dimakan manusia, dan dari saripati makanan tersebut lahirlah seorang manusia. Setelah lahir tumbuh dan berkembang juga dengan makan makanan dan minum minuman yang semuanya berasal dari tanah.

Ketiga, *Manusia Utama* adalah manusia unggul yang, ibarat kunci gembok, telah berhasil membuka rahasia alam semesta. Orang yang telah mencapai tingkat *Manusia Utama* memiliki kelebihan dibandingkan dengan manusia-manusia lainnya, sejarah kehidupannya bagus karena diisi oleh perbuatan-perbuatan yang baik dan tidak bergantung kepada

orang lain. Bahkan, dengan keutamaannya ia akan dapat menembus rahasia alam kehidupan dan ia ibarat biji suatu tumbuhan yang tumbuh dan membebaskan manusia lainnya dari kegelapan kehidupan yang penuh dengan kekacauan.

Untuk menjadi *Manusia Utama* maka orang harus mengambil semua dalam arti bisa menyatu dan merasakan apa yang dirasakan oleh semua jenis sesuatu yang hidup, manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan. Kalau orang atau manusia dapat menyatu dan merasakan semua yang dirasakan semua jenis kehidupan ini maka ia tidak akan sembarangan menyakiti atau bahkan membunuh yang lain. Karena alasan itulah maka Takmad mengatakan bahwa ketika ia digigit nyamuk sebenarnya ia tidak tega untuk membunuhnya; bahkan ia pun sebenarnya tidak ingin untuk menggaruk rasa gatal yang ia rasakan akibat digigit nyamuk tersebut. Menggaruk rasa gatal di tubuh dianggapnya sebagai bentuk ketidak-sabaran yang masih dimilikinya.

Lebih lanjut, Wardi mengatakan bahwa untuk dapat menyatu dengan semua maka jalan yang mesti ditempuh adalah dengan melaksanakan pakem yang ketiga, yaitu mengabdi kepada anak dan istri. Seorang laki-laki apabila telah beristri, sebelum mempunyai anak, harus mengabdi kepada istrinya. Tetapi setelah memiliki keturunan maka laki-laki atau suami tersebut harus mengabdi dengan mendahulukan anak-anaknya, baru kemudian mengabdi kepada istri, karena anak lebih utama daripada istri.

Pada dasarnya manusia terdiri dari jasmani dan rohani. Jasmani adalah bentuk fisik manusia, terdiri dari unsur-unsur materi. Dari unsur-unsur materi inilah kemudian terbentuk darah, tulang, daging, kulit, rambut, kuku, dan organ-organ tubuh manusia. Namun, dari seluruh anggota tubuh dan organ manusia ini darah menjadi faktor yang sangat penting. Darah beredar ke seluruh jaringan tubuh manusia melalui pembuluh darah, dan ketika darah berhenti beredar atau kehabisan darah maka manusia pun akan mengalami kematian. Di samping itu, darah tidak sekedar beredar melainkan dalam peredarannya darah membawa dan mendistribusikan oksigen dan sari-sari makanan yang diserap oleh pencernaan manusia ke seluruh anggota tubuh sehingga manusia dapat bertahan hidup.

Wardi membedakan darah yang menyebabkan jasmani manusia tetap hidup tersebut kepada empat macam, yaitu darah merah, darah hitam, darah putih, dan darah kuning. Darah merah menjamin manusia tetap hidup; darah hitam yang membuat manusia menjadi sakit; darah putih yang menjadi sperma (laki-laki); dan darah kuning juga membuat manusia menjadi sakit.

Apakah memang benar demikian? Ilmu kedokteran mungkin dapat menjawabnya. Tetapi yang jelas sebenarnya di sini adalah Wardi ingin menjelaskan bahwa hidup (*urip*), mati, sakit (*lara*), dan sembuh (*waras*) semuanya berkaitan dengan darah dan tak ada orang yang tahu kapan seseorang lahir (hidup), mati, jatuh sakit, dan sembuh. Tetapi memang tidak tertutup kemungkinan orang mengetahui, dan orang

yang demikian itu hanya orang-orang tertentu yang telah mampu “mengambil semua” dalam arti telah “manunggal” dengan sesama manusia, hewan, maupun tumbuh-tumbuhan. Lebih lanjut, Wardi mengingatkan bahwa istilah “manunggal” tidak sama dengan istilah yang selama ini dipakai oleh para politikus dan para pejabat pemerintah yakni “persatuan dan kesatuan” melainkan sama dengan istilah “menyatu”. Istilah “persatuan dan kesatuan” menyiratkan adanya unsur-unsur yang berbeda bergabung dan karena perbedaan tersebut maka mereka kemudian terlibat pertikaian satu sama lain sebagaimana dapat dilihat pada konteks berbangsa dan bernegara Republik Indonesia. Sedangkan istilah “menyatu” menyiratkan adanya kesadaran dari diri seseorang untuk bersatu dengan yang lain dan mengabaikan perbedaan sehingga tercipta kehidupan bersama yang harmonis.

Sedangkan rohani terdiri dari arwah, nafas, dan nyawa. Sementara mahluk gaib hanya memiliki arwah, binatang hanya memiliki nafas, dan tumbuhan hanya memiliki nyawa, manusia memiliki ketiga unsur rohani tersebut sekaligus. Tiga unsur rohani yang terdapat pada manusia itu membentuk apa yang dalam aliran kepercayaan/kebatinan, termasuk Kejawen, biasa disebut sebagai batin yang dianggap lebih unggul dibandingkan dengan aspek jasmani dan, oleh karena itu, menjadi fokus perhatian dan tujuan utama dalam menumbuh-kembangkan kepribadian bagi para pengikutnya.

Aspek lain dari dimilikinya unsur rohani secara lengkap oleh manusia ini maka manusia harus berbuat baik terhadap jin, setan, mahluk-mahluk halus lainnya karena sama-sama punya arwah, harus baik kepada binatang karena sama-sama punya nafas, dan harus baik kepada tumbuh-tumbuhan karena sama-sama punya nyawa.

Manusia berasal dari alam, dan akan kembali kepada alam. Ketika meninggal manusia akan dibuang, ada yang dikubur, dibakar, dan sebagainya. Dalam hal ini, tidak ada ketentuan yang baku di kalangan Suku Dayak apakah orang yang meninggal itu harus dikubur atau tidak. Semua itu terserah sepenuhnya kepada orang-orang yang masih hidup. Tidak ada masalah orang menguburkan orang yang telah meninggal dunia sebagaimana dilakukan orang pada umumnya, karena hewan seperti anjing saja kalau mati dikubur. Tidak pula menjadi soal apakah di atas kuburan itu diberi tanda atau tidak, semua itu tergantung pada kemauan orang-orang yang masih hidup. Yang jelas, setiap orang yang meninggal, entah ia berbuat baik maupun yang berbuat jahat, entah dikubur atau dibakar, semuanya akan kembali ke alam.

Apakah ada balasan terhadap perbuatan baik atau buruk manusia yang dilakukan semasa hidupnya? “Tidak tahu!” Perbuatan baik atau buruk/jahat manusia selagi hidup hanya menjadi saksi terhadap masyarakat. Dengan kata lain, dengan meninggalnya seseorang maka masyarakat akan mengetahui apakah orang tersebut termasuk orang yang baik atau orang yang jelek/jahat.

Ketiadaan konsep tentang balasan atas perbuatan seseorang setelah meninggal dunia ini membawa kepada kesimpulan bahwa “tidak ada yang namanya surga atau neraka” karena, seperti dikatakan oleh Takmad dan Wardi, “tidak ada orang yang pernah tahu seperti apa dan di mana adanya surga dan neraka”. Semua informasi tentang surga dan neraka sebagaimana beredar di masyarakat sekarang ini hanya berdasarkan kepada “katanya” atau “kata orang”, seperti “kata ustadz” atau “kata kyai”, padahal ustadz atau kiyai itu sendiri sebenarnya tidak pernah tahu tentang surga dan neraka.

Kalau memang ada orang yang tahu, dalam arti pernah melihat dan merasakan adanya surga dan neraka, maka di dunia ini tidak akan ada orang yang berbuat salah atau jahat. Orang akan beramai-ramai melakukan kebajikan seperti melakukan sholat atau puasa atau perbuatan-perbuatan baik lainnya. Tetapi kenyataannya tidak semua orang melakukan hal itu. Ini berarti bahwa mereka tidak benar-benar tahu atau hanya sekedar menduga-duga dan, oleh karena itu, orang-orang melakukan perbuatan kebaikan pun hanya karena menurut “kata orang”.

K. “Agama Jawa”

Secara sederhana istilah “Agama Jawa” diartikan sebagai “agamanya orang-orang Jawa”, dan seperti diketahui dalam hal ini agama yang dianut oleh orang-orang Jawa itu bermacam-macam. Berbalikan dengan “Jawa Agama”, yang berarti bahwa “Jawa” lebih dahulu ada daripada “Agama”, maka pengertian “Agama

Jawa” adalah “Agama” mendahului “Jawa”. Dengan analogi “Agama” adalah isi dan “Jawa” sebagai wadah maka “Agama Jawa” berarti bahwa isi mendahului wadah.

Apa yang berlaku ketika isi mendahului wadah padahal yang semestinya harus ada adalah wadah terlebih dahulu baru kemudian dimasukkan bermacam-macam isi? Karena “Agama”, sebagai isi, yang menjadi anutan orang-orang Jawa itu banyak maka yang seringkali terjadi adalah gesekan, pertentangan, dan pertikaian antara sesama manusia. Hal ini sangat dimungkinkan karena orang lebih mendahulukan atau mengutamakan (ajaran) agama daripada nilai-nilai kemanusiaan lewat *ngaji rasa*.

Salah satu agama yang dipeluk oleh orang-orang Jawa adalah agama Islam. Menurut Suku Dayak, Islam sesungguhnya bagus, yaitu berarti ‘*isine alam*’ (isi alam semesta), dan sebagaimana arti harfiyahnya dalam bahasa Arab, yaitu “Islam” berasal dari kata ‘salam’ atau ‘selamat’, maka dengan beragama Islam semestinya seluruh isi alam semesta ini pun ada dalam keadaan ‘selamat’. Namun yang terjadi tidaklah demikian.

Menurut ajaran Islam, misalnya, supaya umat Islam selamat maka mereka harus melakukan rukun Islam. Tetapi ternyata dengan rukun Islam yang lima kehidupan manusia, khususnya umat Islam, banyak yang tidak selamat. Oleh karena itu, bagi Suku Dayak cukup rukun tiga yaitu Rukun Keluarga (RK), Rukun Tetangga (RT), dan Rukun Warga (RW). Bila orang tahu perlunya rukun yang tiga ini maka ia akan dapat mengerti pula rukun Islam yang lima, dan apabila

orang dapat melaksanakan rukun yang tiga maka ia pun akan dapat hidup selamat sentosa bersama-sama dengan manusia yang lain, bukan saja dengan sesama orang seagama (Islam) tetapi juga dengan orang-orang yang berbeda agama, golongan, etnik, dan lain-lain.

Rukun Islam sebagaimana yang diajarkan para ustad dan kiyai tidak mampu membuat manusia yang beragama menjadi lebih baik, baik dalam kehidupan sosial mereka maupun dalam konteks hubungan mereka dengan lingkungan alam semesta. Dengan perkataan lain, dengan Rukun Islam yang lima ternyata kehidupan manusia banyak yang tidak selamat. Terbukti dalam agama Islam sendiri terdapat bermacam-macam golongan. Adanya macam-macam golongan ini tidak membuat hidup mereka menjadi tentram, justru yang terjadi malah sebaliknya. Masing-masing golongan mengaku dirinya paling benar dan menyalahkan satu sama lain. Karena mengaku dirinya benar maka seringkali terjadi satu golongan menganggap remeh, mencela, menghina, dan kadang menindas golongan yang lain. Padahal mereka menganut agama yang sama: ber-Tuhan kepada Tuhan yang sama dan berpegang kepada kitab suci yang juga sama.

Apa yang terjadi sekarang adalah agama hanya sekedar ucapan (di mulut) saja, sedangkan kenyataan perilaku orang beragama banyak yang tidak sesuai dengan ajaran agama yang dipeluknya. Menurut orang-orang yang beragama dan para juru dakwah walaupun orang memiliki harta (banyak), tahta

(kedudukan/jabatan tinggi), dan wanita (anak-istri cantik) tetapi apabila tidak melakukan sholat maka ia tetap saja tidak akan masuk surga. Pernyataan ini dianggap oleh Takmad sebagai pernyataan "*enak dewek bae*" (enak sendiri saja) alias egois, karena mereka menganggap hanya mereka sendirilah (orang yang suka melaksanakan sholat) yang benar sedangkan orang lain dianggapnya tidak benar. Padahal, menurut Takmad, kalau orang yang beragama memang benar (dalam beragama termasuk dalam mengamalkan sholat) maka mestinya tidak ada lagi orang-orang yang miskin, sengsara, tertindas, dan tidak akan ada lagi kaum perempuan yang dengan memaksakan diri menjadi tenaga kerja wanita (TKW) untuk bekerja di negeri orang demi sesuap nasi tetapi ternyata kemudian mereka justru mengalami penderitaan yang menyedihkan. Karena, kalau memang mereka, yakni orang-orang beragama, benar maka mereka akan membagikan sebagian hartanya untuk membantu orang-orang yang miskin, dengan kedudukan yang dimilikinya akan memperhatikan nasib masyarakat yang malang, dan dalam kehidupan berkeluarga akan menghormati anak-anak dan istrinya, termasuk tidak melakukan poligami.

Takmad juga mengatakan bahwa menurut orang-orang yang beragama (Islam) apabila ada anggota keluarga yang meninggal maka keluarganya harus menyelenggarakan upacara *tahlil*, semenjak tujuh hari pertama, malam Jum'atan, *matang puluh* (hari ke-40), *natus* (hari ke-100), *mendak taun* (genap satu tahun), *newu* (hari ke-1000), dan seterusnya. Diundang atau tidak pada acara *tahlil* tersebut para tetangga dan

sanak saudara akan datang berkumpul untuk melakukan *tahlilan*. Sebagai tuan rumah, baik karena mengundang atau kedatangan, maka keluarga yang ditinggal mau tidak mau harus menjamu mereka. Bagi keluarga yang mampu maka kedatangan para tamu itu dapat menjadi obat penghibur dari duka ditinggal anggota keluarga yang dicintai. Tetapi bagi keluarga yang tidak mampu kedatangan mereka akan menjadi persoalan. Dari mana mereka harus menyediakan hidangan untuk menjamu para tamu tersebut?

Takmad mengatakan bahwa dengan begitu agama pada akhirnya hanya menjadi beban bagi masyarakat karena orang yang tidak mampu akan berusaha mencari pinjaman atau menjual apa pun yang bisa dijual. Bagi Takmad, mengapa orang harus melakukan perjamuan kepada orang-orang yang masih hidup justru tatkala telah ada orang yang meninggal? Bukankah keluarga miskin lebih baik mencukupi kebutuhan anggota keluarga yang masih hidup lebih dahulu sehingga mereka tidak kelaparan? Bukankah keluarga kaya kalau memang mau bersedekah lebih baik melakukannya semasa ia masih hidup dan tidak harus menunggu ada anggota keluarga yang meninggal dunia lebih dahulu? Toh setelah seseorang meninggal akan dibuang dan tidak dipedulikan lagi oleh orang yang masih hidup.

Dengan demikian, kebenaran orang-orang yang beragama itu hanya sebatas pengakuan, sedangkan kenyataan perbuatannya banyak sekali yang bertolak belakang. Mereka diwajibkan untuk memuliakan ibu dan menghormati kaum wanita, tetapi ternyata me-

reka tidak sedikit yang berpoligami, baik secara terang-terangan maupun diam-diam (*sirri*). Ironisnya, beristeri lebih dari satu atau poligami ini dilakukan justru oleh orang-orang yang mendapat predikat tokoh-tokoh agama, seperti para kyai, yang banyak mengerti tentang ajaran agama. Bagaimana mereka bisa dianggap memuliakan ibu dan menghormati kaum wanita sementara mereka justru menyakiti perasaan wanita yang menjadi isteri-isteri mereka?

Orang-orang beragama juga suka menggembar-gemborkan ayat-ayat suci. Ayat-ayat suci diceramahkan di mana-mana, diteriakan keras-keras dengan menggunakan pengeras suara supaya orang lain tahu, bahkan dipertandingkan seperti dalam permainan olah raga. Padahal intinya bagaimana mereka mendapat uang. Oleh karena itu, ceramah-ceramah agama sering dibumbui dengan lawakan atau lelucon-lelucon supaya orang-orang tertarik. Apabila orang merasa tertarik maka akan lebih banyak orang yang mengundang, dan apabila banyak orang yang mengundang maka akan lebih banyak lagi uang yang didapat. Apa yang kemudian dilakukan menjadi tidak penting. Yang penting penceramah *happy* dan pendengar merasa senang.

Ayat-ayat suci juga menjadi bahan pertandingan, dilantunkan dengan suara yang merdu serta lagu-lagu yang indah. Siapa yang suaranya paling merdu dan lagunya paling bagus maka ia yang paling baik dan akan menjadi pemenang. Jadi, melantunkan ayat-ayat suci dengan suara merdu dan lagu yang bagus tujuannya untuk menang, dan untuk apa menang kalau bukan untuk mendapatkan hadiah? Pantas kalau

apa yang dilakukan mereka kemudian tetap saja tidak sejalan dengan yang diharapkan karena agama hanya sekedar ucapan (di mulut saja), bukan untuk dijadikan kenyataan (diamalkan dalam kenyataan hidup). Begitu juga orang yang meneriakkan suara (adzan) dengan memakai pengeras suara dengan maksud memberi tahu dan memanggil orang-orang supaya melakukan agama. Alih-alih merasa terpanggil dan melakukan agama orang malah merasa terganggu. Agama, demikian kata Takmad, bukan untuk digembar-gemborkan, tetapi untuk direnungkan dan dilakukan dalam kehidupan sehingga menjadi kenyataan.

Untuk melakukan agama sehingga menjadi kenyataan juga tidak perlu jauh-jauh pergi ke Arab. Dalam benak orang-orang Suku Dayak tidak habis pikir mengapa ada orang bersusah payah mengumpulkan uang walau dengan membanting tulang dan bekerja keras tak mengenal lelah namun setelah terkumpul banyak ia habiskan hanya untuk melakukan agama di negeri orang. Bukankah itu sama dengan pemborosan dan sia-sia? Padahal sikap boros tidak dianjurkan dalam agama dan menjadi sia-sia karena hanya akan menguntungkan orang lain. Lagi pula, tidak sedikit orang yang setelah pulang dari Arab kelakuan agamanya tidak menjadi lebih baik. Yang terjadi justru setelah pulang dari Arab orang merasa senang disanjung dengan sebutan tertentu dan dengan gelar tersebut ia menuntut hak-hak istimewa dari masyarakat. Ironisnya, kehidupan masyarakat tetap saja tak berubah baik secara ekonomi maupun agama.

Bahkan, Suku Dayak menyayangkan dan merasa kecewa dengan adanya persekongkolan antara agama dan negara atau pemerintah. Agama dikibarkan menjadi bendera partai politik dan dijadikan magnet untuk menjaring massa. Pada setiap kali pemilihan umum agama menjadi alat untuk menarik suara rakyat. Setelah terpilih maka tokoh-tokoh partai itu pun duduk menjadi wakil rakyat atau mendapat jabatan tertentu dalam struktur pemerintahan. Ironisnya, setelah mendapat kedudukan atau menjadi pejabat pemerintah mereka ternyata seakan-akan lupa kepada rakyat yang telah memilihnya. Mereka sibuk mengurus berbagi kedudukan dan membagi-bagi jatah proyek dari hulu sampai hilir. Untuk mendapat kedudukan yang lebih tinggi dan proyek di hulu seringkali mereka terlibat dalam perseteruan antar sesama mereka dan menempuh berbagai macam cara temasuk melakukan korupsi.

L. Suku Dayak dan Kejawen/Kebatinan

Apa yang dibahas di atas sepintas menyiratkan adanya persamaan antara Suku Dayak dengan pemikiran Kejawen atau Kebatinan, khususnya pada aspek ajaran *ngaji rasa*. Takmad sendiri, seperti diungkapkan di atas, mengakui ajaran yang ia sampaikan kepada murid-muridnya berasal dari kepercayaan masyarakat Jawa. Meskipun begitu, menarik untuk diperhatikan adanya beberapa perbedaan yang cukup prinsipil antara doktrin Suku Dayak sebagaimana diajarkan Takmad dengan Kejawen atau Kebatinan.

Sebagaiman telah disinggung di atas bahwa Suku Dayak tidak memiliki kepercayaan tentang konsep penciptaan alam dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*). Sebaliknya, Suku Dayak menganggap bahwa asal-usul alam semesta dan kehidupan adalah air. Dalam hal ini meskipun Suku Dayak beranggapan bahwa alam dan kehidupan terjadi secara evolusi tidak harus dipahami bahwa Suku Dayak menganut konsep penciptaan emanasi. Karena konsep itu mengandaikan adanya kepercayaan terhadap Zat Universal yang menjadi asal-usul alam semesta dan segala isinya.

Dalam kepercayaan Kejawen/Kebatinan Zat Universal ini disebut sebagai Zat Mutlak dan menjadi prinsip pertama yang dari pada-Nya segala sesuatu berasal. Zat Mutlak sifatnya *awang-uwung* (kosong/*sunyata*), kemudian Zat Mutlak mengalir atau *tanazul* sehingga alam semesta menjadi ada atau eksis. Sebagai ciptaan atau *tanazul* Zat Mutlak maka Zat Mutlak tesebut imanen dalam alam semesta ini.[8] Emanasi Zat Mutlak digambarkan secara bertahap sampai kepada benda-benda materi yang sifatnya kasar dan kotor. Akibatnya, imanensi Zat Mutlak pada alam semesta pun adalah bertingkat-tingkat, semakin jauh kepada Zat Mutlak semakin sedikit imanensi Zat Mutlak dan semakin kotor.

Pada umumnya Kejawen/Kebatinan menganggap bahwa jasmani yang tediri dari unsur-unsur materi itu sumber kejahatan/kesalahan dan rohani sebagai sumber kebaikan/kebenaran. Dengan anggapan ini

---

8 Lihat: Harun Hadiwijono, *Kebatinan Jawa dalam Abad Sembilan Belas*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, t.th., hlm. 12-22.

maka orang-orang senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai rohani dan mengabaikan atau menganggap remeh hal-hal yang bersifat jasmani atau fisik. Tetapi anggapan demikian itu ternyata tidak betul. Dalam pandangan Suku Dayak jasmani maupun rohani sama-sama penting dan keduanya memiliki nilai-nilai yang harus dipenuhi secara seimbang. Kesehatan jasmani haruslah diimbangi oleh kesehatan rohani, begitu juga sebaliknya, kehalusan rohani harus pula diimbangi oleh kecantikan fisik. Pandangan Suku Dayak yang demikian ini berbeda dengan pandangan dunia Kebatinan atau Kejawen yang pada umumnya mengutamakan kesucian batin atau rohani dan mengabaikan aspek jasmani.

Dalam pandangan mistik Kejawen/Kebatinan jasmani berasal dari unsur-unsur materi: air, api, tanah, dan udara; sedangkan jiwa/ roh berasal dari percikan Tuhan. Unsur-unsur materi tersebut bersifat kasar dan kotor karena merupakan limpahan yang paling jauh dari proses emanasi Tuhan, sementara jiwa/roh bersifat suci dan memiliki daya penarik kepada kesucian. Itulah sebabnya dalam tradisi mistik Kejawen atau Kebatinan orang diajarkan ritual semedi (meditasi) atau tapa dalam rangka membersihkan jiwa dari kekotoran materi. Apabila jiwa telah bersih dari kekotoran materi maka ia dapat bersatu dengan Tuhan (*manunggaling kawulo lan Gusti*).

Sebaliknya, menurut Suku Dayak kenyataan hidup memperlihatkan bahwa baik jasmani maupun rohani dapat menjadi sumber kesalahan yang menyebabkan manusia menjadi kotor. Misalnya, karena lapar maka orang pergi ke warung untuk membeli makanan. Tetapi

karena uang yang dibawa hanya sedikit maka tidak cukup untuk membeli kebutuhan makanan yang diperlukan. Salah satu jalan untuk memenuhi kebutuhan makan dengan uang yang sedikit itu ialah dengan “darmaji” (makan lima ngaku *siji*/satu). Mengambil makanan lima padahal uang untuk membayar tidak cukup jelas perbuatan jasmani yang salah; tetapi mengaku makan satu padahal sebenarnya makan lima adalah perbuatan rohani yang juga salah.

Selain itu, terdapat perbedan lain antara Suku Dayak dan Kejawen/Kebatinan yaitu berkaitan dengan tata upacara atau praktik ritual. Bagi Suku Dayak baik ritual maupun tatacara berpuasa, sekali pun ada aturan tertentu, sangat bergantung kepada kemampuan individu. Dengan kata lain, ketentuan puasa maupun praktik ritual diserahkan sepenuhnya kepada setiap individu. Hal ini berbeda dengan ajaran Kejawen/Kebatinan. Dalam Kejawen/Kebatinan, misalnya, orang yang memiliki keinginan tertentu maka ia harus menempuh *laku* tertentu pula, misalnya harus berpuasa selama 40 hari, tidak boleh tidak. Apabila ternyata ia tidak dapat berpuasa selama yang ditentukan maka *laku*-nya pun dianggap batal yang menyebabkan keinginannya pun tidak akan tercapai.

M. Suku Dayak dan Kebangkitan Budaya Lokal

Pengakuan Takmad di atas bahwa ajarannya berasal dari masyarakat Jawa mengingatkan kita tentang Kejawen. Kejawen, Kebatinan, Mistik, dan Kepercayaan sesungguhnya satu rupa beda nama,

sama-sama menekankan pentingnya aspek dalam (batin) dari diri manusia. Hamka mengatakan bahwa secara historis Kebatinan, Kejawen, Mistik, dan Kepercayaan merupakan bentuk-bentuk percampuran dari agama-agama Hindu, Buddha, dan Taswuf (falsafi) Islam.[9] Keempatnya berpangkal kepada keyakinan panteisme bahwa alam diciptakan Tuhan secara emanasi (mengalir) dan bahwa Tuhan meresapi seluruh alam semesta. Ajaran panteisme melahirkan konsep bahwa tujuan hidup manusia adalah berusaha untuk membersihkan jiwa, yang merupakan percikan Tuhan, dari kekotoran yang disebabkan unsur-unsur materi sehingga manusia dapat bersatu dengan Tuhan (*manunggaling kawulo lan Gusti*).[10]

Suku Dayak memang tidak menamakan dirinya sebagai aliran Kebatinan, Kejawen, Masyarakat Adat, atau gerakan Mistik. Mereka hanyalah sebuah komunitas yang berbeda baik dalam gaya hidup maupun kepercayaan. Karena berbeda kepercayaan inilah maka, kalau pun diklasifikasikan kepada sebuah gerakan keagamaan, dapat dikatakan Suku Dayak adalah gerakan Kepercayaan minus keyakinan panteisme.

---

9 Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, Jakarta, Bulan Bintang, t.t., hlm. 9-11.

10 Harun Hadiwijono, *Injil dan Kebatinan*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, cet. Kelima, 1983, hlm. 119-125 dan *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*, Jakarta, Sinar Harapan, cet. Pertama, 1983, hlm 145-147; de Jong, *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*, Yogyakarta, Kanisius, cet. Keempat, 1984, hlm. 95 dan 100; Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta, Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka, cet. Kedua, 1981, hlm. 258-263.

Kemunculan Suku Dayak mengingatkan kita kepada fenomena kebangkitan gerakan Kebatinan pada masa tahun 1950-an sampai dengan awal 1970-an di mana berbagai aliran Kebatinan dan Kepercayaan bermunculan di berbagai tempat. Pada tahun 1953 saja Departemen Agama mencatat adanya tiga ratus enam puluh (360) agama baru atau kelompok Kebatinan.

Mulder mengidentifikasi adanya dua pandangan terhadap kebangkitan aliran Kepercayaan/Kebatinan di Jawa khususnya. Pertama, kebangkitan aliran Kebatinan atau Kepercayaan sebagai bentuk ketidakpuasan terhadap agama-agama yang mapan. Teori ini banyak dipegang oleh tokoh-tokoh agama-agama yang berasal dari Timur Tengah, seperti Rasjidi (Islam), Hadiwijono[11] dan de Jong (Protestan), dan Subagya (Katolik). Dalam pandangan mereka, popularitas Kebatinan untuk sebagian besar dapat dijelaskan sebagai suatu reaksi terhadap dogmatisme dan ritualistik agama-agama monoteis yang mengesampingkan kebutuhan orang Jawa akan ekspresi mistik dan pengalaman batin. Bila agama-agama itu dilengkapi lebih baik untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan itu, orang Jawa akan bersedia memenuhi mesjid-mesjid dan gereja-gereja dan aliran-

11 "Revolusi Indonesia benar-benar adalah suatu revolusi yang multikomplkes. Terutama kemerosotan moral mengecewakan banyak orang. Agama yang ada, baik Islam, maupun Kristen, Katholik dan lain-lainnya, tidak membuktikan menjadi suatu benteng moral" (Hadiwijono, *ibid.*, 1983, hlm. 8).

aliran kepercayaan akan menjadi sesuatu yang tanpa guna.[12]

Kedua, teori yang mengatakan bahwa kebangkitan Kebatinan sebagai reaksi atas keadaan *chaos* yang terjadi di masyarakat sehingga kehidupan menjadi tidak tenang, terjadi kemerosotan akhlak, dan orang-orang menjadi resah dan gelisah. Hadiwijono, misalnya, berpendapat bahwa bangkitnya Kebatinan merupakan reaksi melawan serangan gencar modernisasi yang mengakibatkan terjadinya kemerosotan moral basa, yang menurut Kartodirdjo amat serupa dengan masa penjajahan dulu sehingga melahirkan "perasaan terganggu terus-menerus" dan "perasaan tersisih secara kultural". Koentjaraningrat menganggap praktek Kebatinan sebagai penarikan diri dari kesulitan-kesulitan hidup sehari-hari kepada dunia penuh mimpi dan kepada pengalaman batin serta kerinduan akan masa lampau. Subagya tampaknya setuju dengan argumen ini sambil menambahkan bahwa "seluruh kebatinan bergerak di bawah tanda protes dan kritik terhadap zaman sekarang". Sedangkan Dipojono mengatakan bahwa Kebatinan merupakan usaha mencari keseimbangan pribadi dan usaha untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan akan ketergantungan terutama pada masa-masa yang kacau dan penuh tekanan sosial.[13]

Mulder sendiri melihat bahwa kebangkitan Kebatinan bukan semata-mata reaksi kaum *abangan*

---

12 Mulder, Niels, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa (Kelangsungan dan Perubahan Kulturil)*, terj. Alois A. Nugroho, Jakarta, Gramedia, 1983, hlm. 10-11.

13 Mulder, *ibid.*, 1983, hlm. 12.

terhadap Islam yang diperpolitikan yang menganggap mereka laksana “kawanan domba” yang tersesat dan berusaha menggiringnya kembali ke kawanan besar-nya. Orang-orang Kebatinan juga tidak berkecil hati atas penderitaan dan kesengsaraan yang ditanggung mereka akibat terjadinya ketidakmenentuan keadaaan, rusaknya tatanan sosial dan moral masyarakat. Tetapi mereka sangat menyadari akan jatidirinya sendiri yang telah memiliki kebudayaan tersendiri yang unggul dan yang harus dipertahankan dalam konteks perubahan sosial-politik yang terjadi. Akhirnya Mulder mengajukan teorinya bahwa kebangkitan Kebatinan Jawa merupakan “usaha aktif untuk mencari identitas kultural yang mewarnai pergulatan orang Jawa dalam menghadapi masa kini”.[14]

Kemunculan Suku Dayak tampaknya tidak dapat diukur oleh salah satu dari teori-teori di atas. Komunitas Suku Dayak di Indramayu lebih disebabkan oleh percampuran dari semua alasan yang menjadi argumentasi teori-teori tersebut. Meskipun demikian, argumentasi terjadinya kemorosotan moral baik disebabkan oleh modernisasi yang cenderung mate-rialistik maupun praktek-praktek keagamaan dominan yang cenderung menjadi formalistik kelihatannya sangat kuat menjadi faktor utama dari reaksi komunitas Suku Dayak.

Daftar Bacaan

---

14 Mulder, *ibid.*, 1983, hlm. 13.

Andrew Beatty. 1999. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, Terj. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Bowie, Fiona. 2001. *The Anthropology of Religion*, Reprint. Oxford: Blackwell Publishers.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Book, Inc.

Geertz, Clifford. 1983. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Terj. Aswab Mahasin, Cet. 2. Jakarta: Pustaka Jaya.

Hadiwijono, Harun. 1983. *Injil dan Kebatinan*, Cet. Kelima. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

_____. 1983. *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*, cet. Pertama. Jakarta: Sinar Harapan.

_____. t.th. *Kebatinan Jawa dalam Abad Sembilan Belas.* Jakarta: BPK Gunung Mulia.

Hamka. t.th. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.

Iqbal, Muhammad. 1983. *Membangun Kembali Alam Pikiran Islam*, Terj. Osman Raliby, Cetakan Ketiga. Jakarta: Bulan Bintang.

Mulder, Niels. 1983. *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: Kelangsungan dan Perubahan Kultural*, Terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia,

Umam, Khaerul. 2012. *Pandangan Dayak Indramayu tentang Alam dan Implikasinya terhadap Etika Keseharian*, Tesis tidak diterbitkan. Program Religious Studies, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung.

Subagya, Rachmat. 1981. *Agama Asli Indonesia*, Cetakan Kedua. Jakarta: Sinar Harapan dan Yayasan Cipta Loka Caraka.

Suparlan, Parsudi. t.th. “Kesuku-bangsaan dan Posisi Orang Tionhoa di Indonesia”, dalam *Antara Prasangka dan realita (Telaah Kritis Wacana Anti Cina di Indonesia)*. Jakarta Pustaka Inspirasi bekerjasama dengan CASH (*Centre for Advocacy and Study of Human Rights*) dan CASE (*Centre for Advocacy and Study of Economis*).

Website:

http://id.berita.yahoo.com/foto/tradisi-bersih-kubur-dayak-orung-da-an-slideshow/bersih-kubur-dayak-orung-da-an-photo-1374136505663.html

KEBERAGAMAAN PENGEMIS
Studi di Kampung Pengemis Sukajadi, Kota Bandung

Dr. Heny Gustini Nuraeni

A. Pendahuluan

Kota Bandung memiliki daya tarik tersendiri. Bandung sebagai etalase Jawa Barat, kota pendidikan, dikenal dengan sebutan Paris van Java. Bandung juga menjadi pusat budaya dan wisata. Kota ini juga menjadi pusat industri dan perdagangan. Oleh karena itu, Bandung menjadi salah satu kota besar yang menjadi tujuan para pendatang untuk tinggal dan mengadu nasib. Bandung menjadi “dongeng kota”, yang menjanjikan harapan dan memberikan daya pikat tersendiri.

Kota Bandung sebagai kota modern mempunyai daya pikat yang kuat menyebabkan terjadinya urbanisasi yang kuat pula. Industrialisasi tidak mampu mendorong seluruh masyarakat ke suatu tingkat yang lebih modern dan adil. Keseimbangan antara sektor perdesaan dan perkotaan masih jauh dari harapan.

Semakin besar perhatian pemerintah terhadap pesatnya urbanisasi, seharusnya masyarakat dan lembaga-lembaga yang terlibat dalam usaha pembangunan lebih banyak memperhatikan masalah

yang penting ini. Menurut Michael P. Todaro dan Jerri Stilkin, ada tiga gejala yang menunjukan bahwa kota-kota telah tumbuh terlalu pesat untuk dapat mendukung pertumbuhan ekonomi di negara yang sedang berkembang. Tiga gejala tersebut adalah:[1]

1. Jumlah penganggur dan setengah penganggur yang besar dan semakin meningkat.
2. Proporsi tenaga kerja yang bekerja pada sektor industri di kota hampir tidak dapat bertambah dan malahan mungkin semakin berkurang.
3. Jumlah penduduk dan tingkat pertumbuhannya.[2]

Dengan demikian, baik secara langsung maupun tidak langsung, gejala pertumbuhan penduduk kota di negara sedang berkembang terutama disebabkan oleh migrasi secara besar-besaran pada waktu yang lalu.[3] Karena itu masyarakat perdesaan menaruh harapan besar ketika mereka bertekad untuk pergi ke kota-kota

---

1 Lihat: Michael P. Todaro dan Jerri Stilkin, "Dilema Urbanisasi", dalam Chris Manning (Penyunting), *Urbanisasi*, *Pengangguran*, *dan Sektor Informal di Kota* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983), hlm. 10.

2 Meskipun dapat dibuat pernyataan yang sama mengenai daerah perdesaan, yakni pengangguran yang parah, pertumbuhan penduduk yang pesat, dan fasilitas pelayanan tidak memadai, namun hal yang pokok adalah bahwa sebab utama dari masalah perdesaan ini adalah pengabaian ekonomi, kemiskinan absolut dan pertumbuhan penduduk yang pesat dengan sebab akibatnya, maka di daerah perkotaan pertumbuhan penduduk yang pesat dan tinggat pengangguran yang tinggi telah diperburuk oleh kebijakan-kebijakan pemerintah yang menciptakan insentif artifisial yang dari segi sosial tidak ekonomis, bagi pemuda desa untuk meninggalkan tanah pertanian dan desanya untuk mencari pekerjaan upahan di sektor modern.

3 Michael P. Todaro, "Urabanization in Developing Nations: Trens, Prospects, and Policies" dalam *Journal of Geografhy* 79, No.5, September/Oktober 1980, hlm. 164.

besar seperti Bandung. Mereka yang hanya memiliki modal keberanian tanpa ditunjang pendidikan dan keterampilan, tidak mampu bersaing untuk memperoleh lapangan pekerjaan. Akhirnya pilihanpun diambil yakni menjadi pengemis. Ternyata menjadi pengemis di kota lebih menguntungkan hasilnya ketimbang bekerja sehingga mengemis menjadi pilihan yang penting dalam hidup guna memperbaiki tatanan ekonomi dalam keluarga.

Pengemis, menjadi masalah sosial yang sulit diselesaikan, jumlah mereka dari tahun ke tahun terus meningkat. Berbagai cara pemerintah mencoba untuk mengatasi, merazia kemudian memberikannya pendidikan, diarahkan untuk menjadi wirausaha, tetapi usaha ini tidak membuahkan hasil. Namun jumlah pengemis di Bandung semakin bertambah, terutama tumbuh subur di seluruh titik penting, mulai dari wilayah Bandung Timur, Selatan, Barat, Tengah dan Utara, tempat tersebut menjadi wilayah kerja para pengemis.[4]

Di Kota Bandung diindikasikan terdapat 22 dari 27 permasalahan sosial dengan penyandang masalah kessehjateraan sosial (kesos) ada sekitar 134.857 orang. Permasalahan kesos terbanyak, di antaranya anak terlantar 6.643 orang, anak jalanan 4.821 orang, lansia terlantar 2.575 orang, gelandangan pengemis 4.126 orang, eks penyalahgunaan narkoba 363 orang, wanita rawan sosial ekonomi 7.537 orang, wanita tuna susila 511 orang, dan penyandang cacat 3.999 orang. “Banyaknya permasalahan sosial, mengharuskan Kota

4

Bandung ke depan mempunyai pusat rehabilitasi sosial sendiri.[5] Jumlah pengemis di Kota Bandung berdasarkan data Dinas Sosial saat ini, diperkirakan mencapai 5.111 orang.[6]

C. Fokus Penelitian

Di kalangan para pengemis tumbuh rasa keberagamaan. Mereka mengaku beragama Islam. Mereka menggunakan simbol-simbol keagamaan, terutama ketika mendoakan para dermawan. Apakah mereka mengerti apa maksud dan makna dari doa yang diucapkannya? Atau apakah sebenarnya hal itu hanya dijadikan asesoris saat mereka mengemis? Jadi seperti apa keberagamaan para pengemis ini sebenarnya? Penggunaan simbol keagamaan yang dilakukan oleh sebagian pengemis, ternyata bisa menarik simpati orang sehingga bersedia memberi dengan sukarela. Simbol keagamaan yang digunakan pengemis ini cukup ampuh dalam usahanya mendapatkan uang.

Untuk memahami keberagaman pengemis ini, digunakan konsep Durkheim yang membagi bidang kajian agama pada dua hal, yaitu *beleifs* yakni ajaran dan keberagamaan. Ajaran merupakan teks baik lisan maupun tulisan yang sakral dan menjadi rujukan bagi pemeluk agama. Keberagamaan (*religiosity*) adalah prilaku yang bersumber langsung atau tidak langsung kepada nash.[7]

---

5 http://www.pikiranrakyat.com/node/155621.

6 Tribunnews.com.

Atas penjelasan tersebut, maka perlu dilakukan penelitian tentang keberagamaan pengemis. Penelitian ini sangat penting dilakukan, karena sejumlah alasan. Pertama, untuk memahami peran agama bagi pengemis dan akan membantu menyingkap logika dasar keberagamaan pengemis dalam sudut pandang mereka sendiri. Kedua, masalah penelitian keberagamaan pengemis akan bermanfaat bagi masyarakat. Hal ini dibutuhkan ketelatenan untuk menjangkau pribadi para pengemis sehingga peneliti dapat berinteraksi secara langsung, untuk mendapat gambaran apakah keberagamaan para pengemis ini ada kaitannya dengan sikap mereka yang memilih menjadi pengemis. Ketiga, penelitian keberagamaan pengemis ini bersifat kritis. Keempat, pengetahuan mengenai agama dan pengemis menjadi input penting bagi pengembangan ilmu perbandingan agama. Bagaimana pengalaman keagamaan pengemis berkaitan dengan keyakinan dan kepercayaan, bagaimana ritual peribadatannya, dan bagaimana persekutuan keagamaan di kalangan pengemis. Kelima, penelitian keberagamaan pengemis memiliki kesinambungan dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

Berbagai cara manusia yang melakukan tindakan untuk mendapatkan uang demi memenuhi hajat hidup dan meningkatkan status sosial. Dalam pandangan Simmel,[8] uang sebagai fenomena spesifik yang dikaitkan dengan berbagai komponen kehidupan lain

---

7 Jalaludin, *Psikologi Agama,*(Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), hlm. 11.

8 George Ritzer, Smart, Berry (ed.), *Handbook of Social Theory,* (London: Sage Publications, 2011), hlm. 188.

termasuk pertukaran, kepemilikan, keserakahan, pemborosan, sinisme, kebebasan individu, gaya hidup, kebudayaan, nilai kepribadian dan lain sebagainya. Simmel melihat uang sebagai komponen kehidupan spesifik yang dapat membantu kita memahami totalitas hidup dan Simmel tidak tertarik pada uang sebagai bentuk nilai spesifik tapi pada dampak yang ditimbulkannya.

Manusia pun menginginkan keteraturan, hukum dan aturan yang benar ketika menyaksikan prilaku manusia yang merusak tatanan kemanusiaan, maka lahir agama yang ia buat sebagai pegangan. Einstein berpendapat bahwa gejolak kejiwaan manusialah yang melahirkan agama, perasaan takut pada manusia primitif merupakan bahan dasar kejiwaan bagi pertumbuhan agama.

Beberapa hipotesis tentang pertumbuhan agama menyebutkan, bahwa agama lahir dari rasa takut, perasaan yang berkecamuk pada saat manusia mengalami ketidak berdayaan, hantaman dahsyat ombak ketika manusia tengah berada dilautan, atau ketika manusia tengah ada dalam badai besar, gempa bumi, dan gejala-gejala alam lainnya yang menakutkan, maka secepat kilat terlintas perasaan agama. Manusia adalah mahluk yang selalu ingin tahu dan berkembang, ia akan mencari jawaban dari ketidak tahuannya, bagaimana gempa bumi bisa terjadi, bagaimana tsunami terjadi hingga meluluh lantakan manusia, mengapa hujan badai menerjang alam ini, kebodohan manusia ini pula yang mampu melahirkan agama.

Dalam perspektif sosiologis, agama dipandang sebagai sistem kepercayaan yang diwujudkan dalam prilaku sosial.[9] Dalam bukunya, *The American Piety,* menyebutkan lima dimensi beragama. Pertama, dimensi keyakinan. Dimensi ini berisikan pengharapan sambil berpegang teguh pada teologi tertentu. Kedua, dimensi praktik agama yang meliputi prilaku simbolik dari makna-makna keagaamaan yang terkandung di dalamnya. Ketiga, dimensi pengalaman keagamaan yang merujuk pada seluruh keterlibatan subyektif dan individual dengan hal-hal yang suci dari suatu agama. Keempat, dimensi pengetahuan agama, artinya orang beragama memiliki pengetahuan tentang keyakinan, ritus, kitab suci, dan tradisi. Kelima, dimensi konsekuensi yang mengacu pada identifikasi akibat-akibat keyakinan, praktik pengalaman, dan pengetahuan seseorang dalam sehari-hari.

Pendapat-pendapat tersebut di atas dikuatkan oleh analisis Joachim Wach (1898-1955), menurutnya agama adalah perbuatan manusia yang paling mulia dalam kaitannya dengan Tuhan Maha Pencipta, kepada-Nya lah manusia memberikan kepercayaan dan keterikatan yang sesungguhnya.[10]

Menurut Turner, bahwa agama memiliki keterkaitan erat dengan problem keteraturan sosial dan hakikat penuh makna dari hubungan-hubungan sosial. Oleh karena itu, keteraturan dan makna adalah inti dari hakikat kehidupan keagamaan. Dengan

---

9 Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama,* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 53-54.

10 Joseph M. Kitagawa, *Joachim Wach the Divinity School News, XXII,* No. 4 (1955), hlm. 39

mengikuti Durkheim, ia menyatakan bahwa agama merupakan sistem simbol dan ritual praktis yang melibatkan sesuatu yang sakral yang menciptakan sebuah komunitas moral di dalam pengalaman kolektif di dalam kelompok sosial. Di sisi lain, ia juga respek terhadap Weber, bahwa agama merupakan etika religious yang menghasilkan tipe-tipe personalitas yang mendukung terhadap masyarakat modern. Dua pandangan ini diperuntukan Tuner dalam pemikirannya, bahwa Durkheim dan Weber tidak hanya mempertanyakan tentang agama dan moral saja, tetapi juga secara historis bisa melihat bahwa sosiologi juga mempertanyakan tentang keteraturan dan makna yang memiliki keterkaitan di dalam variasi yang kompleks. Sehingga kiranya tidak diperlukan pembedaan yang serius, sebab keteraturan dan makna sebagai masalah analisis adalah saling melengkapi.

Agama sama sekali bukan semacam barang yang membiarkan dirinya difahami hanya dari satu perspektif. Salah seorang perintis ilmu perbandingan agama, Friedrich Max Muller, berulangkali menegaskan bahwa, ”orang yang hanya tahu satu agama pada dasarnya tidak tahu apa pun tentang agama”. Walaupun agak berlebihan, tetapi pernyataan tadi mengandung kebenaran, sebab orang yang sekedar mengetahui tradisi agamanya dari perspektif dia mempraktikkan agamanya sendiri, relatif hanya tahu sedikit tentang fenomena agama.[11]

---

11 Dalle Cannon*, Six Ways of Being Religion,* terj. Djam`anuri, *Enam Cara Beragama* (Jakarta: Ditperda Depag RI: CIDA 2012), hlm. 8.

C. Kajian Pustaka

1. Keberagamaan

Dengan meminjam analisis *Religion Commitment* dari Glock Dan Stark (1965: 18-38), keberagamaan muncul dalam lima dimensi, yaitu dimensi ideologis, berkenaan dengan seperangkat kepercayaan yang memberikan premis eksistensial untuk menjelaskan Tuhan, alam, manusia, dan hubungan di antara mereka. Kepercayaan ini dapat berupa makna yang menjelaskan tujuan Tuhan dan peranan manusia dalam mencapai tujuan itu (*purposive belief*). Kepercayaan dapat berupa pengetahuan tentang perangkat tingkah laku yang baik yang dikehendaki agama. Kepercayaan jenis inilah yang didasari struktur etis agama. Dimensi intelektual mengacu pada pengetahuan agama apa yang tengah atau harus diketahui orang tentang ajaran-ajaran agamanya. Pada dimensi ini, penelitian diarahkan untuk mengetahui seberapa jauh tingkat melek agamanya (*religious literary*), atau ketertarikan mereka untuk mempelajari agamanya. Dimensi eksperiental, adalah bagian keagamaan yang bersifat efektif yakni keterlibatan emosional dan sentimental pada pelaksanaan ajaran agama. Inilah perasaan keagamaan (*religion feeling*) yang dapat bergerak dalam empat tingkat *responsive* (merasa bahwa Tuhan menjawab kehendaknya atau keluhannya), *eskatik* (merasakan hubungan akrab dan penuh cinta pada Tuhan), partisipatif dan ilahiah. Dimensi ritualistik, merujuk pada ritus-ritus keagamaan yang dianjurkan oleh agama dan dilaksanakan oleh pemeluk agama.

Dimensi ini meliputi pedoman-pedoman pokok pelaksanaan ritus tersebut dalam kehidupan sehari-hari, bagaimana frekuensi, prosedur, pola, sampai kepada makna ritus-ritus secara individual, sosial maupun kultural. Dimensi konsekuantial, atau dimensi sosial meliputi segala implikasi sosial dan pelaksanaan ajaran agama. Dimensi inilah yang menjelaskan efek ajaran terhadap etos kerja, hubungan interpersonal, kepedulian akan penderitaan orang lain.[12]

Orang-orang yang terlibat dalam praktik keagamaan, tujuan sebenarnya adalah untuk lebih mendekatkan diri dengan 'Realitas Mutlak", tetapi kadang-kadang orang tetap merasa jauh, bahkan tetap tidak mampu mengenal "Realitas Mutlak" itu. Tidak bisa dipungkiri, kadang dalam melaksanakan praktik-praktik keagamaan kita lakukan untuk mencari aman, untuk menghindarkan krisis, ini merupakan motivasi keagamaan yang negatif. Motivasi keagamaan yang positif benar-benar akan digunakan untuk lebih mendekatkan diri dengan sesuatu yang menjadi sumber makna, vitalitas, kebajikan dan sebagainya. Hal ini memiliki dampak terhindarnya dari tekanan dan hampa makna.

Ada banyak ragam keyakinan dan pilihan orang dalam mengekspresikan dan mewujudkan rasa keberagamaannya. Keyakinan beragama sangat berpengaruh pada pola berfikir, tindakan dan emosi seseorang. Agama tidak hanya ditemukan dalam diri manusia, tapi agama juga berorientasi dengan

---

12 Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama: Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas,* (Bandung: Pustaka Setia, 2011), hlm. 53-54.

lembaga-lembaga. Agama mendapatkan pengungkapan dalam prilaku manusia, pada sistem nilai, moral dan etika agama individu adalah sosial. Agama merupakan satu aspek budaya yang sangat penting.

Agama seperti budaya itu sendiri, terdiri dari pola-pola kepercayaan, nilai-nilai, dan perilaku sistematik, dikuasai oleh seseorang sebagai anggota masyarakatnya. Pola-pola ini sestematik karena manifestasinya adalah reguler kejadiannya dan ekspresinya. Yang bersama-sama dimiliki oleh anggota dan satu kelompok. Tetapi regularitas tidak terganggu dengan homogenitas. Pada semua agama terdapat perbedaan dalam penafsiran prinsip dan makna. Terdapat manusia yang tidak setuju dan manusia yang tidak percaya, inovator dan tradisionalis. Dalam masyarakat yang lebih kecil biasanya memiliki tradisi budaya dan keagamaan yang sama, tetapi dalam masyarakat yang heterogen tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda bisa saling berdampingan.

Keyakinan agama yang berbeda-beda mengakibatkan penilaian yang berbeda-beda pula terhadap ungkapan atau terhadap bentuk-bentuk tertentu pengungkapan pengalaman keagamaan. Menurut Witehead, “Ungkapan adalah suatu sakramen yang fundamental. Ia adalah isyarat yang lahiriah untuk yang batiniah dan yang terlihat untuk rahman yang tak terlihat”.[13] Dalam agama Hindu nilainya lebih tinggi daripada dalam Islam; dalam Budha Mahayana lebih tinggi daripada dalam Budha Hinayana; dalam

13 Webb, Clement C.J. *God and Personality* (Gifford Lecture, 1934). London, Allen, Macmillan, 1918, hlm. 264.

agama Katholik. Dunia Timur, Romawi, dan Inggris, lebih tinggi nilainya daripada dalam Protestan, dalam Lutheranisme lebih tinggi dalam masyarakat Persahabatan (*society of friends*). Hampir semua agama mengenal kasus-kasus ekstrim di mana bentuk-bentuk ungkapan sepenuhnya disamakan dengan ungkapan keagamaan. Tetapi keekstriman yang sebaliknya, yaitu kritik yang radikal terhadap segala bentuk sangat jarang ditemukan.

Bahaya yang pertama dulu adalah pemujaan berhala, sedangkan bahaya yang terakhir adalah intelektualisme yang kering atau spiritualisme yang mengambang. Jika manusia secara utuh terjun pada semangat keagamaan, maka dia melakukan pemujaan dengan jasmani akal dan jiwanya.[14] Filosof Jerman, Max Scheler, dengan tepat menyatakan bahwa tindakan keagamaan bukanlah peristiwa batiniah belaka (*rein psycsch*) tetapi sesuatu yang memanifestasikan diri secara psikologis. Von Hugel mensejajarkan dirinya seperti itu pula dalam essainya yang terkenal, “Tempat dan Fungsi Badan, Sejarah, dan Lembaga Agama”.[15]

Sistem kepercayaan dan sistem tindakan erat saling berhubungan, perilaku keagamaan membuktikan kebenaran kepercayaan keagamaan. Sistem kepercayaan adalah kebudayaan, tetapi pengakuan dan penolakan individu adalah sosial. Jika kita memahami, bahwa agama adalah sosial dan budaya

14 Tentang kesatuan psikologis dan kesatuan emosi dan akal, perasaan dan kognisi- karena itu bidang-bidang ekspresi yang berbeda-beda. Lihat Allport, *The Individual and His Religion,* hlm. 16 dan seterusnya.

15 Josefh M. Kitagawa, *op. cit*., hlm. 97.

jadi kita bisa merumuskan agama sebagai sistem aksi dan interaksi berdasarkan pada kepercayaan bersama pada kekuatan-kekuatan supernatural suci. Hal ini dijelaskan oleh William James yang merumuskan agama sebagai "perasaan, tindakan, dan pengalaman manusia individu dalam keterpencilannya, sejauh mereka mengerti kedudukan diri mereka dalam hubungannya dengan apa pun yang mereka pertimbangkan sebagai suci".[16]

Pemahaman dan pendekatan terhadap pengertian iman dan amal kebajikan ternyata tidak seragam, sehingga artikulasi keberagamaan seseorang dan masyarakat juga beragam. Dimensi-dimensi utama dari sikap keberagamaan sebagaimana berikut ini. Pertama, kepercayaan dan ketundukan pada Tuhan (*ultimat dimension)*. Karena dimensi itu begitu abstrak maka yang terlihat secara sosial hanyalah sebatas keikutsertaan seseorang dalam aktivitas ritual kelompok dan penggunaan simbol-simbol yang menjadi konsekuensi mereka. Ramai-ramai sembahyang di masjid atau kebaktian di gereja serta penggunaan simbol salib dan semacamnya adalah fenomena yang biasa ditemukan di mana-mana.

---

16 Lihat dalam Annemarie De Waal Malefijt, *Religion and Culture, Antropology and the Study of Religion,* The Macmillan Company, New York. Dalam buku ini juga dijelaskan, para antropolog terdahulu cenderung berkonsentrasi pada sistem kepercayaan pada agama, mengabaikan aspek-aspek keperilakuannya. Taylor mendefinisikan agama sebagai kepercayaan di dalam umat spriritual (1958: II,8) dan banyak pengikutnya senantiasa fokus pada aspek kognitif pada agama. Sekarang situasinya nyaris berbalik. Studi terhadap pola-pola perilaku keagamaan sangat banyak sampai sejauh ini berbagai studi meliputi kepercayaan.

Kedua, perilaku keberagamaan yang paling dasar selalu bersifat sangat pribadi (*privete and personal dimension)*. Apakah kepercayaan seseorang tentang Tuhan berpengaruh terhadap kehidupan atau tidak, sulit diketahui secara pasti oleh orang lain. Mereka yang rajin ke masjid dan memelihara tradisi agama, tidak memberikan indikator yang valid tentang ketakwaan seseorang. Dalam analisis kaum strukturalis-fungsional, dorongan seseorang mengikuti tradisi keagamaan lebih disebabkan oleh desakan eksternal ketimbang pilihan bebas yang murni dari dalam. Tindakan semacam itu adalah sebuah solidaritas kelompok. Pandangan ini tentu saja banyak mengundang kritik.

Ketiga, agama selalu hadir dalam bentuk kultural, wajah kultur agama yang paling mudah terlihat, antara lain dalam ekspresi seni arsitektur. Masyarakat dengan mudah membuat asosiasi bangunan masjid dengan Islam, gereja dengan Kristen, dan seterusnya. Dimensi dan ekspresi kultural keagamaan memiliki cakupan yang sangat luas dan cenderung berbaur dengan identitas dan kultur lokal. Di Indonesia misalnya, bedug selalu dikaitkan dengan umat Islam dan masjid. Padahal di Jepang dan Cina, juga terdapat bedug, tapi tidak ada hubungannya dengan masjid. Masih banyak lagi fenomena kultural yang diasosiasikan dengan simbol keagamaan tertentu, seperti lilin, phon cemara, menara, kopiah, sorban, jubah, salib, bulan bintang,dan lain-lain. Ketiga dimensi di atas, *ultimate dimention, personal dimention,* dan *cultural dimention,*

saling terkait yang pada gilirannya menciptakan hubungan dialektis secara psikologi dan sosiologis.[17]

Semua sistem keagamaan menganut kepercayaan suci secara bersama-sama. Aforisme yang terkenal dari R.R. Marrent menyatakan, “agama primitif berlaku umum untuk penganutnya, tetapi tidak untuk keluar, mengungkapkan sentimennya bahwa masyarakat yang buta huruf merasakan makna dari keagamaan tanpa mampu memformulasikan prinsip-prinsipnya. Penegasan Marrent ini tidak hanya mengabaikan aspek kognitif agama, tetapi juga nilai-nilai sosialnya. Kepercayaan mengungkapkan dan melanjutkan pandangan dunia masyarakat, gaya hidup mereka, dan tatanan keberadaan mereka. Agama memberikan penjelasan dan penempatan nilai-nilai untuk fenomena lain yang tidak dapat dijelaskan. Tanpa sistem kepercayaan yang teratur, prilaku agama menjadi tidak rasional dan tidak termotivasi.

Keberagamaan pada hakekatnya adalah penerimaan nilai-nilai bahkan institusi-institusi yang diyakini sebagai kebenaran mutlak. Akan tetapi, dalam kenyataannya manusia tidak lahir dalam ruang yang hampa budaya dan hampa agama. Karena itu keberagamaan untuk sebagian besar penganut agama apapun tidak bermula dari pilihan bebas. Ia lahir dari pewarisan *ultimate value* dari generasi ke generasi.[18]

---

17 Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Bandung, Mizan Media Utama, 2003, hlm. 204-206).

18 Huston Smith, *The Religions of Man,* trj. Safroedin Bahar, *Agama-agama Manusia,* (Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2008, hlm. xii).

Bagi para pemeluknya, agama-agama menyiapkan berbagai jalan untuk merelatifkan pengalaman-pengalaman hidup yang problematis, dan membebaskannya dari ancaman terhadap kebermaknaan hidup. Secara khusus agama menempatkan pengalaman problematis tadi dalam konteks kosmis yang luas dan menyeluruh, menguraikannya, dan menyediakan sumber-sumber untuk mengatasi atau menaklukannya yakni sumber-sumber yang memperkuat kembali kehidupan para pengikut dalam berhubungan dengan "*Realitas Mutlak*".[19]

Pada dasarnya manusia yang melaksanakan praktek-praktek keagamaan memiliki tujuan untuk mengenal dan mendekati yang dianggap "*Realitas Mutlak*". Berbagai cara manusia beragama, dan dalam pelaksanaannya manusia tidak bisa lepas dari sistim simbol dan serangkaian perbuatan untuk melakukan hubungan baik dengan "*Realitas Mutlak*".

Beragam cara beragama bukanlah hal yang membuat agama berbeda satu sama lain. Secara umum setiap tradisi agama besar memuat beberapa cara beragama, bahkan ada yang mencakup semuanya. Hal-hal yang membedakan adalah faktor-faktor yang terkait dengan latar belakang historis, kultural, dan geografis, tokoh tertentu dan tentu saja keyakinan paling tidak perbedaan konsep tentang *Realitas-Mutlak*. Namun boleh jadi faktor terpenting yang secara tidak langsung disebutkan adalah sistem simbol.[20]

---

19 Dale Cannon, *op. cit.* hlm. 37.

20 Lihat: Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, dalam karyanya *The Interpretation of Cultures,* (New York: Basic Books,

Menurut Dale Cannon,[21] ada enam cara manusia beragama di antaranya adalah:

1. Cara ritus suci (*secred rite*), berpusat pada pemakaian ritual atau ritus suci. Ritual keagamaan memiliki banyak fungsi: memberikan tatacara dan ketertiban bagi kegiatan-kegiatan keagamaan.
2. Cara perbuatan benar, cara ini memusatkan perhatian pada perbuatan atau tingkah laku yang benar, baik perorangan maupun masyarakat.
3. Cara ketaatan, penyatuan dengan *realitas mutlak*, pada pokoknya dilakukan dengan jalan batin, kecintaan personal terutama tidak melalui cara perbuatan-perbuatan taat yang lahiriah, melainkan melalui komitmen kuat untuk meningkatkan sikap pemujaan yang batini menuju *realitas mutlak.*
4. Cara mediasi samanik, suatu usaha untuk menghadapi problem-problem kehidupan yang kears. Diungkapkan melalui fenomena seperti kepemilikan transe, ucapan aneh, pengembaraan spirit, cara usaha untuk mencapai kesatuan dengan *realitas mutlak.*
5. Cara pencarian mistik, menggunakan jalan mistik sebagai sarana melarikan diri dari hal-hal yang tidak dapat dihadapi dalam dunia biasa, elitisisme spiritual dan pengorbanan diri yang ekstrim.
6. Cara penelitian akal, adalah melibatkan study teks-teks suci dan komentar-komentar terhadapnya.

2. Pengemis

1973), hlm. 91-94.

21 Dale Cannon, *Six Ways of Being Religious,* hlm. 49-53.

Pengemis adalah orang yang meminta-minta tanpa harus bekerja keras dan mereka akan menampilkan wajah yang memelas, biasanya mereka akan menadahkan tangan dan kemudian berkembang dengan menggunakan kaleng, mangkuk plastik, tempat air minum mineral. Berbagai cara untuk mendapatkan uang yang mudah, para pengemis sering melakukan perbuatan yang dramatis seperti pura-pura cacat, membuat luka yang palsu, pakaian rombeng. Ini termasuk cara yang sudah kuno.

Menurut ketentuan Peraturan Pemerintah Nomor 31 Tahun 1980 tentang Penanggulangan Gelandangan dan Pengemis, Pengemis adalah orang-orang yang mendapatkan penghasilan dengan meminta-minta di muka umum dengan berbagai cara dan alasan untuk mengharapkan belas kasihan dari orang lain".

Pengemis, disebut sebagai "manusia kalah", karena masyarakat secara umum mengangapnya sebagai manusia yang tidak berguna dan disebut sebagai sampah masyarakat. Pengemis adalah sebutan bagi "penyandang masalah kesejahteraan sosial", di antara sebutan- sebutan lain, seperti gelandangan, anak jalanan, anak terlantar, balita terlantar, dan sebagainya. Seiring dengan kemiskinan dan tidak meratanya kesejahteraan secara ekonomi maupun sosial, jumlah pengemis tidak kunjung surut, malah semakin merebak.[22]

---

22 Disarikan dari Kuswarno, Engkus, 2004. *Dunia Simbolik Pengemis Kota Bandung: Studi tentang Kontruksi Realitas dan Manajemen Komunikasi Para Pengemis di Kota Bandung*. Disertasi Program Doktor Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.

Jacob Sumarjo menyebutnya bahwa pengemis dan peminta-minta memiliki kesamaan arti, tidak ada entry "pengemis" yang ada peminta-minta, yang berarti berharap-harap supaya diberi atau mendapat sesuatu. Pengemis adalah manusia kalah, hidup untuk diberi belas kasihan. Hidup untuk menerima, dan menghabiskan apa yang telah diterima, kemudian mengemis lagi. Menurut pandangannya ketidak-pedulian manusia lain atau ketidakberdayaan Pemerintah yang berwenang menyantuninya oleh karenanya mereka disebut "manusia kalah", manusia yang berperilaku menyimpang, atau manusia perlu ditolong; atau "sampah masyarakat", bukan tidak mungkin bahwa sebagian di antara mereka telah mempersiapkan diri menjadi pengemis yang profesional.[23]

Sampah masyarakat, adalah sebutan untuk pengemis karena dianggap manusia yang mengotori lingkungan, manusia tidak bertanggungjawab, tidak memiliki identitas apa pun, tidak memiliki rumah tinggal, dan sebagainya, sehingga perlu dibersihkan, tetapi tumbuh kembangnya pengemis seiring dengan waktu, tidak bisa disangkal keberadaannya. Dulu sekitar era tujuh puluhan jumlah pengemis sangat sedikit, dan bukan sebagai lahan aji mumpung, tetapi mereka melakukannya karena benar-benar terpaksa karena miskin, tapi juga karena sakit ingatan. Sekarang menjadi pengemis dilakukan dengan suka-rela, bahkan mengemis menjadi tren baru cara mudah

23 Engkus Kuswarno, *Fenomenologi*, (Bandung: Widya, 2009), hlm. 86-87.

mengumpulkan kekayaan, tidak heran jika banyak pengemis sukses, kehidupan mereka lebih baik, rumah gedong, sawah dan tanah yang luas, kendaraan roda dua hingga roda empat. Dari kesuksesan itu pula banyak lahir para pengemis baru, bahkan menjadi pekerjaan turun temurun.

Menurut pandangan struktural, pengemis merupakan manusia yang menjadi korban struktur sosial, ketimpangan ekonomi, ketidak pedulian manusia lain atau ketidak berdayaan pemerintah dalam menyantuninya.[24] Oleh karenanya mereka dianggap *"manusia kalah",* manusia yang berprilaku menyimpang, atau "*manusia perlu ditolong*", atau "*sampah masyarakat*", bukan tidak mungkin sebagian dari mereka telah mempersiapkan diri untuk menjadi pengemis yang *"professional".*[25]

Menjadi pengemis bukan lagi profesi yang biasa, tapi turun temurun, karena sudah dirasakan hasilnya secara ekonomi. Kenyataan yang tidak bisa dipungkiri kalau menjadi pengemis sudah menjadi profesi yang turun menurun, dan mungkin ini juga yang membuat pengemis ini jumlahnya bukan menurun tetapi meningkat, bahkan penghasilan menjadi pengemis lebih menjanjikan ketimbang harus dagang, karena dagang harus bermodal. Awal menjadi pengemis mereka rata-rata merasakan malu, tapi selanjutnya menjadi biasa, apalagi banyak pengemis yang sukses, ketika pulang ke daerah asalnya mereka bias membeli tanah, sawah, rumah, pokonya hidupnya layak, ini pula

---

24 Engkus Kuswarno, *op cit.*, hlm. 88.
25 *Ibid.*

yang membuat mereka dengan sukarela menjadi pengemis. Tidak perlu heran jika menjadi pengemis ahirnya melahirkan anak dan cucu yang menjadi pengemis, karena pengemis inipun melakukan pernikahan dengan kaum pengemis lagi.

Menjadi anak jalanan (anjal) dan gepeng selain menjadi pekerjaan tetap juga merupakan garis keturunan. Jika dicermati berapa banyak mereka yang melahirkan pengemis dan beranak cucu pengemis? Jika pertumbuhan orang miskin di seluruh Indonesia melonjak, banyak penduduk Indonesia yang terjebak dalam perangkap penyakit kemiskinan, isolasi fisik, stress lingkungan, ketidakstabilan politik, dan kurangnya akses ke modal, teknologi, obat-obatan, dan pendidikan.[26]

Menjadi pengemis akhirnya dilakukan dengan sukarela, hal ini sejalan dengan yang diungkapkan oleh Talcott Parson sebagai pengemuka teori structural fungsional mengemukakan konsep tindakan sosial (*social action*) yang beranggapan, bahwa prilaku sukarela mencakup elemen pokok, yaitu: a) aktor sebagai individu; b) aktor memiliki tujuan utama yang ingin dicapai; c) aktor memiliki berbagai cara yang mungkin dapat dilakukan untuk mencapai tujuan; d) aktor dihadapkan pada berbagai kondisi dan situasi yang dapat mempengaruhi pilihan cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan tersebut; e) aktor dikomando oleh nilai-nilai, norma-norma, ide-ide dalam menentukan tujuan yang diinginkan dan cara-cara un-

---

26 Bertholemeus Bolong *et al*., *Agama Kemiskinan, Pembebasan*, (Yogyakarta: Amaa Books, 2012), hlm 11.

tuk mencapai tujuan tersebut; f) perilaku termasuk bagaimana aktor mengambil keputusan tentang cara-cara yang akan digunakan untuk mencapai tujuan, dipengaruhi oleh ide-ide dan situasi-kondisi yang ada.

Pengemis merupakan aktor yang memiliki kemampuan untuk melakukan serangkaian tindakan yang merupakan cara-cara mereka mengemis dengan dipengaruhi oleh norma, ide, nilai, dan tujuan yang ingin mereka capai dan situasi dan kondisi ikut menentukan tindakan yang akan dilakukan sebagai seorang pengemis.

Jika kita memperhatikan para pengemis, dalam operasinya, sering sekali mereka menggunakan simbol-simbol yang umum, seperti kaleng kecil, gelas air mineral, batok kelapa, bungkus permen, baju kumal, wajah menghiba, sandal jelek atau tanpa alas kaki, bayi yang masih merah dan sebagainya. Tapi juga ada pengemis yang kerap menggunakan simbol keagamaan. Simbol-simbol keagamaan yang dikenakan di antaranya pakaian muslim, kerudung, perhatikan pula simbol-simbol yang berupa ucapan-ucapan para pengemis ketika mendatangi konsumen. Ada yang mengucapkan salam dengan suara halus, mendoakan orang-orang yang memberi derma, membaca al-Qur’an, hafalan Juz Amma, bacaan shalawat, alat musik rebana, doa dan sebagainya. Para pengemis seperti ini biasanya terlihat sopan, dan mampu mempengaruhi orang yang ada dihadapannya. Kemampuan untuk mempengaruhi ini yang oleh Weber disebut sebagai **tindakan sosial**.

Engkus Kuswarno, ia memilah pengemis menjadi tiga kelompok, yaitu: pengemis masa lalu; pengemis masa kini, dan pengemis masa datang.[27] Pengemis masa lalu, yaitu pengemis yang memiliki motif yang berorientasi pada masa lalu. Mereka adalah secara tradisi mengembangkan kebiasaan mengemis secara turun temurun. Kelompok pengemis masa lalu, dipengaruhi oleh seseorang yang sangat menentukan seperti ibu, ayah, paman, keponakan, teman dekat atau sahabat, mereka disebut sebagai *significant athers.*

Pengemis masa kini, mereka memiliki orientasi jangka pendek, alasan mengemis mereka sederhana, agar bisa makan, agar dapat uang setiap hari, agar tidak kelaparan. Intinya mereka mengemis agar bisa bertahan hidup. Pengemis masa datang, hasil mengemis mereka untuk membeli rumah, tanah, tabungan, dan biaya pendidikan anak.

Alasan menjadi pengemis, dari mulai karena miskin, cacat, dan pendidikan rendah ini menjadi alasan klasik. Menurut Engkus Kuswarno, dalam hasil penelitiannya tentang pengemis memberikan gambaran proses menjadi pengemis, mulai alasan pertama kali mengemis, motif mengemis, kategori mengemis dan identitas pengemis.[28]

1. Alasan, ada dua alasan ketika pertama kali mengemis, yaitu faktor biologis dan faktor nonbiologis. Faktor biologis terdiri dari cacat fisik karena lahir, cacat fisik karena kecelakaan atau

---

27 Engkus Kuswarno, *op cit.*, hlm. 195- 196.

28 *Ibid.*, hlm. 192-198

cacat karena penyakit (uzur). Sementara faktor nonbiologis, karena adanya pemutusan hubungan kerja (PHK), konflik keluarga, ajakan kerabat/teman atau karena ditinggal seseorang yang menjadi tumpuan hidupnya.

2. Motif, ada tiga kategori motif mereka menjadi pengemis. Pertama, motif sebab yang menunjukan orientasi masa lalu, yaitu dorongan untuk mempertahankan kehidupan mereka dengan mengemis adalah sudah tradisi atau kebiasaan. Kedua, motif masa yang akan datang, dorongan untuk tetap mempertahankan hidup mereka mengemis lebih berorientasi pada apa yang akan dicapai atau dikehendaki pada masa yang akan datang.

3. Pengemis dalam Pandangan Islam dan Hukum Pidana

Agama dalam kehidupan individu berfungsi sebagai system nilai yang memuat norma-norma tertentu. Secara umum norma-norma tersebut menjadi kerangka acuan dalam bersikap dan bertingkah laku agar sejalan dengan keyakinan agama yang dianutnya. Sebagai sistem nilai agama memiliki arti yang khusus dalam kehidupan individu serta dipertahankan sebagai bentuk ciri khas.[29]

Para pengemis yang menggunakan simbol keagamaan, berusaha mengganti istilah mengemis dengan istilah yang lebih memiliki nilai agamis, mislanya “milari anu ridho” (mencari yang ridho) atau

---

29 Jalaluddin, *Psikologi Agama,* hlm. 306.

menggantinya dengan “mecari yang ikhlas”, apapun istilahnya pada dasarnya mereka tetap mengemis atau meminta-minta. Mengemis tetap sebagai prilaku yang salah, hal ini diungkapkan oleh Nabi Muhammad yang mengatakan bahwa, ”Sungguh salah seorang di antara kamu mencari kayu bakar diikat, lalu diangkat di atas punggungnya lalu dijual, itu lebih baik daripada orang yang meminta-minta kepada orang lain”.[30]

Menurut Mc Guire, diri manusia memiliki bentuk sistem nilai tertentu. Sistem nilai ini merupakan sesuatu yang dianggap bermakna bagi dirinya. Sistem ini dibentuk melalui belajar dan proses sosialisasi. Perangkat system nilai ini dipengaruhi oleh keluarga, teman, institusi pendidikan dan masyarakat luas.[31]

Islam lebih menekankan manusia untuk bekerja keras, seorang yang meminta-minta oleh Rasulullah digambarkan sebagai seorang yang mencakar wajahnya, apalagi saat ini banyak pengemis yang hidupnya berkecukupan, hanya karena sudah menjadi kebiasaan bukan karena ia miskin.

Dalam sebuah hadist yang diriwayatkan oleh Muslim, Rasulullah kembali menegaskan, bahwa meminta-minta itu tidak halal, kecuali untuk tiga orang yakni: (1) Seseorang yang sedang menanggung hutang orang lain, ia boleh meminta-minta sampai ia melunasinya, (2) Seseorang yang ditimpa musibah yang menghabiskan hartanya, ia boleh meminta-minta sampai ia mendapatkan sandaran hidup, (3)

---

30 Shohih, H. R. Bukhori II/730 no. 1968 dan An-Nasa`I IV/93, no. 2584.

31 Meredith Mc Guire, *Religion: The Sosial Context* (California: Wadworth, inc. 1981), hlm. 24.

Seseorang yang ditimpa kesengsaraan hidup. Meminta-minta selain ketiga alasan tersebut tidak dibenarkan.

Dilihat dari fungsi dan peran agama dalam memberi pengaruhnya terhadap individu, baik dalam bentuk system nilai, motivasi maupun pedoman hidup, maka pengaruh yang paling penting adalah sebagai pembentuk kata hati (*conscience*). Kata hati menurut Erich Fromm adalah panggilan kembali manusia kepada dirinya[32] Shafresbury, mengasumsikan kata hati sebagai suatu rasa moral di dalam diri manusia berupa rasa benar dan salah, suatu reaksi emosional yang didasarkan atas fakta bahwa fikiran manusia pada dirinya sendiri dalam mengatur keharmonisan dirinya dengan tatanan kosmik.[33]

Dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Pasal 504 dan 505, dinyatakan bahwa perbuatan gelandangan dan pengemis dihukum dengan pidana kurungan. Pada dasarnya hukum tersebut di atas belum berfungsi secara optimal, tetapi pasal tersebut bertentangan dengan Peraturan Pemerintah Nomor 31 Tahun 1980 tentang Penanggulangan Gelandangan dan Pengemis.

Peraturan tersebut menjelaskaan tentang tiga langkah usaha untuk mengatasi Gelandangan dan Pengemis. Pertama, usaha preventif yang meliputi penyuluhan dan bimbingan sosial, pembinaan sosial, bantuan sosial, perluasan kesempatan kerja, pemukiman lokal dan peningkatan derajat kesehatan.

32 Erich Fromm, *Manusia Bagi Dirinya,* trj, Eno Syafrudin (Jakarta: Akademika, 1988), hlm. 110.

33 *Ibid.*, hlm. 11.

Kedua, usaha represif meliputi razia, penampungan sementara untuk diseleksi artinya dilepas dengan syarat, dimasukan dalam panti sosial, dikembalikan ke kampung halaman, diserahkan ke pengadilan dan diberikan pelayanan kesehatan dan pelimpahan. Ketiga, usaha rehabilitatif, meliputi usaha-usaha penampungan, seleksi, penyantunan, penyaluran, dan tindak lanjut, bertujuan agar fungsi sosial mereka dapat berperan kembali sebagai warga masyarakat.

D. Data dan Pembahasan

1. Profil Pengemis

Ada 20 orang pengemis yang dijadikan informan, dengan profil sebagaimana dapat dilihat dalam Tabel 1.

Profile Pengemis di Kota Bandung

No	Nama	L/P	Usia	Daerah Asal	Tempat Tinggal	Tempat Mangkal
1	Botin	P	40	Sukajadi	Gang Eme	Masjid Agung
2	Mirah	P	70	Garut	Pameungpeuk	Tegalega
3	Mualim	L	80	Kutoharjo	Cililin	Gasibu
4	Atiah	P	40	Cilacap	Cicalengka	Jalan Ahmad Yani
5	Kastu	L	80	Yogya	Emper Toko	Kosambi
6	H. Luqman	L	76	Cirebon	Cileunyi	Punclut Ciumbuleuit
7	Rokayah	P	68	Jawa	Gang Eme	Pajajaran
8	Adis	L	59	Cililin	Gedebage	Pasar Kosambi
9	Carini	P	38	Brebes	Gang Eme	Pasteur
10	Agus/Ilyas	L	40	Cianjur	Jalan Kopo	Tegalega
11	Sonyep	P	85	Brebes	Gang Eme	-
12	Biah	P	40	Brebes	Cibarengkok	Cihampelas
1	Sartiyah	P	60	Cirebon	Gang Eme	Cikapayang

13						
14	Nana	P	50	Garut	Kacapiring	Jalan Laswi
15	Adnan	L	69	Brebes	Gang Eme	Pasar-pasar
16	Karso	L	45	Brebes	Gang Asli	Karangtineung
17	Eni	P	30	Bandung	Kacapiring	Rumah-rumah
18	Tarsem	P	45	Grinting	Gang Eme	Cihampelas
19	Wati	P	45	Brebes	Gang Eme	Pasar-pasar
20	Taryo	L	50	Grinting	Gang Asli	Sulanjana

Kampung pengemis ini memiliki seni hidup yang cukup unik. Masyarakat sekitarnya yang bukan pengemis menjadi sudah biasa hidup berdampingan, pemilik warung merasa diuntungkan , apalagi pemilik rumah yang sengaja dikontrak-kontrakan dengan kondisi apa adanya sangat laku. Kehidupan keluarga pengemis ini sulit mengurusnya secara administratif, karena mereka rata-rata pendatang yang tidak membawa surat keterangan apapun. Ada beberapa catatan menarik berkaitan dengan irama kehidupan mereka atau bisa dikatakan budaya atau kebiasaan selama tinggal di kawasan ini.

2. Wilayah Kerja Pengemis

Wilayah kerja pengemis, sudah menjadi tempat tetap mereka menjalankan operasinya. Walaupun tidak ada perjanjian tertulis sesama pengemis, namun mereka tidak akan pernah mengganggu wilayah yang lain yang telah ditempati. Di antara mereka ada juga

yang melakukan pertukaran wilayah, alasannya agar para dermawan tidak bosan.

Semua titik wilayah yang ada di kota Bandung sudah menjadi lahan kerja para pengemis: Bandung Utara, Bandung Barat, Bandung Timur, Bandung Tengah, dan Bandung Selatan. Terutama stopan lampu merah (*trafic light*), menjadi tempat mangkal para pengemis, yang mereka sebut "*wilayah kerja*". Sebenarnya dengan adanya wilayah kerja ini sama dengan pola pengemis yang ada di Surabaya, alasannya supaya tidak mencolok.

Jalan Pasteur, Alun-alun sebagai pusat Kota Bandung, jalan Merdeka, Cihampelas, Bandung Indah Plaza, menjadi tempat mangkal yang jumlah pengemisnya cukup banyak. Hal ini wajar karena tempat ini merupakan ruang publik yang menjanjikan bagi para pengemis. Pada tahun 2011 tempat beroperasi pengemis terdapat 70 titik, tapi kemudian yang cukup mengejutkan di tahun 2012 bertambah 17 titik menjadi 87. 17 titik baru yang dijadikan tempat mangkal para pengemis yang beroperasi adalah Leuwipanjang, Jembatan Layang Dago, Bank Bukopin, Perapatan Tol Koja, Saparua, Sulanjana, Ciateul, Sukamanah, Cibiru, Cicendo, Ciroyom, Cijagra, Jalan Sunda, Jalan Seram, Taman Flexi dan Kebon Kelapa. Selanjutnya Jalan Sumatera, Jalan Ambon, Jalan Jawa, Jalan Gudang Utara, Jalan Lengkong Kecil, Jalan Sukabumi, Jalan Suniaraja, dan Kebonkawung.

Tabel 2: Wilayah Pengemis di Kota Bandung Tahun 2012

Bandung Utara	Bandung	Bandung	Bandung	Bandung Selatan

	Barat	Timur	Tengah	
Gedung Sate	Pasir Koja	Samsat	Jalan Laswi	Jl. Buah Batu
Cihampelas	Gardu Jati	Antapani	Jalan Pasundan	Jalan Cijagra
BIP	Soekarno Hatta	Kiaracondong	Jalan Tamlong	Jalan Karapitan
Pasteur	Suniarja	Cicadas	Jalan Purnawarman	Tagal Lega
Hasan SAdikin	Leuwi Panjang	Cibiru	Jalan Otista	Kopo
Dago	Parapatan tol kota	Fatal Cipadung	Jalan Martadinata	Leuwi Panjang
Gunung Batu	Parapatan tol Sukamanah	Pasar Ujung Berung	Jalan Malabar	Pasar Caringin
Cikapayang	Cibeureum	AH Nasution	Jalan A Yani	
Balubur	Kebon kawung	Cicaheum	Persib	
Dago	Cicendo	Jembatan Layang Cicaheum	Jalan riau	
Aceh		Jalan Jakarta	Jalan Gatot Subroto	
Sukajadi			Jalan Pasar Baru	
Cemara		Kampus UIN	Jalan Braga	
Taman Maluku			Jalan Veteran	
Stasiun			Jalan Sunda	
Merdeka			Alun-alun	
Jalan Sumatera			Jalan Peta	
Jlan Layang Pasteur			Horizon	
Pasirkaliki			Cikapundung	

Sumber: Diolah dari Data Lapangan.

Berdasar tabel diatas yang menjadi wilayah kerja pengemis di Kota Bandung berjumlah 104 titik. Di wilayah Bandung Utara 39 titik; Bandung Barat 11 titik; Bandung Timur 13 titik; Bandung Tengah 34 titik; dan Bandung Selatan 7 titik. Menetapkan wilayah ini menjadi strategi ampuh untuk para pengemis dalam mengais uang, dan itu terus berlangsung, di antara mereka sekali pun tidak ada perjanjian tertulis antar sesamaa pengemis. Tidak ada yang saling mencaplok wilayah. Kalaupun nanti ada pengemis musiman, karena yang dibawa adalah keluarga mereka sendiri maka tidak ada konflik, sebab tetap tidak mengganggu wilayah pengemis lain.

3. Waktu Kerja (Jam Emas)

Dikalangan pengemis selain ada hari yang baik dalam menjalankan aktivitasnya, mereka pun sangat faham dengan waktu kerja yang tepat dan mereka menyebutnya sebagai "*jam menguntungkan*" atau " *jam emas".* Waktu tersebut adalah:

1. Pukul 04.00 – 06.00.
2. Pukul 06.00 – 08.00.
3. Pukul 08.00 – 10.00 (istirahat).
4. Pukul 11.00 – 13.00.
5. Pukul 13.00 – 15.00 (istirahat).
6. Pukul 15.00 – 18.00.
7. Pukul 19.00 – 21.00'

Para pengemis, hampir seluruhnya mereka keluar dari rumahnya pada jam empat menjelang subuh. Mereka tidak akan kesiangan, kalaupun kesiangan buat mereka lebih baik tidak ke jalan. Antara pukul

04.00 sampai pukul 06.00, mereka menyebar ke pasar-pasar tradisional seperti pasar Sukajadi dan pasar Ciroyom. Pada pukul 06.00 sampai pukul 08.00, mereka berada di stopan sesuai wilayah kerja masing-masing. Pada waktu ini merupakan jam macet pagi. Macet bagi para pengemis adalah saat yang menguntungkan untuk beraksi. Merupakan suatu kesempatan yang benar-benar mereka manfaatkaan untuk memasang wajah memelas kepada calon para dermawan.

Pada pukul 08.00 sampai dengan jam 10.00 para pengemis ini rehat untuk minum dan sarapan, atau mereka yang dekat lokasi tempat tinggalnya akan kembali ke rumah. Pada pukul 11.00 sampai dengan jam 13.00, mereka kembali lagi bekerja. Pada saat itu jam macet siang dan pada pukul 13.00 sampai jam 15.00, mereka kembali beristirahat karena jalan mulai lengang. Kemudian mereka kembali bekerja saat pulang jam kantor dan jalanan kembali macet yang terjadi pada pukul 16.00 sampai dengan pukul 18.00. Ini merupakan waktu bagi para pengemis yang setiap hari mangkal di stopan lampu merah.

4. Modus Operandi

Menjadi pengemis tidak bisa dipungkiri, ia lahir dari rahim kemiskinan, ketika mereka telah mampu melepaskan diri dari kemiskinan sebagai hasil dari mengemis, mereka tetap saja tidak beranjak, diam menjadi pengemis, bahkan mereka tega menggenerasi keturunan selanjutnya. Kebutuhan terhadap uang untuk memenuhi kebutuhan ekonomi memiliki dampak

sistemik pada tatanan hidup dan kehidupan bangsa ini.

Georg Simmel melihat uang sebagai fenomena spesifik yang dikaitkan dengan berbagai komponen kehidupan lain, termasuk "pertukaran, kepemilikan, keserakahan, pemborosan, sinisme, kebebasan individu, gaya hidup, kebudayaan, nilai kepribadian, dan lain sebagainya." (Siegfried Kracauer, dikutip dalam Bottomore dan Frisby, 1978: 7).

Uang adalah tanda keterasingan manusia demikian diungkapkan Karl Marx,[34] siapa pun seorang bisa membeli segala barang dengan uang. Nilai yang utama hanya nilai uang dan bukannya kehususan barang yang telah dibeli tersebut. Barang tersebut lantas kehilangan nilai hakikatnya dan digantikan dengan nilai uang. Barang-barang kehilangan nilainya dan dengannya telah terasing dari manusia. Manusia membeli segala sesuatu dengan uang, relasi dengan sesama pun diukur dengan uang. Uang mengasingkan manusia yang satu dengan yang lainnya. Manusia tidak lagi saling menghargai tetapi hanya saling mempergunakan.

Orang miskin, sebagaimana ciri khas karya Simmel, orang miskin juga didefinisikan menurut relasi sosial, orang yang dibantu oleh orang lain atau paling tidak berhak untuk mendapatkan bantuan tersebut dalam hal ini Simmel jelas tidak berpandangan bahwa kemiskinan didefinisikan oleh ada atau tidak adanya jumlah uang di tangannya.[35]

---

34 Nursayyid Santoso Kristeva, *Negara Marxis Dan Revolusi Proletariat, (Yogyakar : Pustaka Pelajar, 2011), hlm.527*

35 Ritzer, Sosiologi, hlm. 182.

Setiap orang bekerja pasti ada yang diharapkan yakni sejumlah uang apa pun profesinya. Begitu pula dengan pengemis, uang menjadi prioritas selama ia bekerja dijalanan, apa pun akan ia lakukan tanpa harus berfikir apakah salah atau benar, dosa atau tidak dalam ukuran agama. Kita akan tercengang ketika melihat sebuah kenyataan tentang kepiawaiaan mereka dalam mencari uang, kata Asep Sodikin. Mereka dalam mencari uang "lebih gila", sebab mereka punya terobosan-terobosan baru dalam memanipulasi para calon dermawan.

Saya dapat membuktikan ungkapan asep Sodikin tersebut sepanjang penelitian tentang pengemis. Saya menemukan 19 cara mereka melakukan pekerjaannya agar mampu menyentuh rasa kemanusiaan dan rasa keberagamaan calon dermawan, yaitu:

1. Meminta-minta dengan cara datang dari rumah ke rumah dengan pakaian lusuh dan memasang wajah memelas.
2. Meminta-minta biasa di setiap stopan lampu merah.
3. Anak-anak muda yang sering disebut "manusia silver", ini jenis mengemis masa kini yang dilakukan anak-anak yang usia remaja. Mereka mencat tubuhnya dari ujung rambut hingga ujung kaki dengan cat warna silver dengan menggunakan campuran minyak kelapa dan dibersihkan kembali dengan menggunakan sabun cair sunlight. Mereka selalu membawa kotak uang dari dus *supermie* atau *sarimie* dengan tulisn besar "Untuk Anak Yatim".

4. Menuntun tuna netra.
5. Menggendong yang cacat.
6. Pura-pura tidak melihat.
7. Bawa proposal sebuah yayasan.
8. Membawa monyet.
9. Membawa kamoceng.
10. Menggunakan alat tradisional kacapi dan suling.
11. Melepaskan anak-anak di jalan.
12. Bermain drama dengan cerita menyedihkan di bis kota.
13. Menggendong anak.
14. Duduk dengan membaca al-Qur`an di tangan.
15. Duduk dengan membaca hafalan Qur`an dan shalawat.
16. Menari dan menggunakan topeng.
17. Berdakwah dan membawa rebana di bis kota.
18. Berjalan dengan membaca shalawat sambil mendorong *tape recorder* dan didampingi anak yatim juga tidak lupa membawa rebana dan mikropon.
19. Membawa kencleng amal dengan anak-anak tanggung memakai pakaian koko mereka masuk ke pasar-pasar tradisional.

5. Mengemis dengan Simbol Keagamaan

Pengemis merupakan simbol dari ketidakmampuan secara ekonomi. Pengemis merupakan simbol yang bisa ditafsirkan dengan berbagai tafsiran. Pengemis merupakan manusia yang menjadi simbol ketidak berdayaan,tidak memiliki rumah tinggal, tunawisma, jorok, manusia yang menjijikan sehingga tidak pantas

berada di tengah-tengah masyarakat kebanyakan. Bahkan pengemis ini manusia yang kehilangan hak hidup. Mereka jika sakit harus langsung mati karena tidak ada rumah sakit yang mau terima pengemis. Wajar jika ada yang mengatakan “pengemis adalah simbol manusia kalah“. Dari uraian di atas tentang simbol-simbol keagamaan yang digunakan oleh pengemis sebagai alat ekonomi dapat digambarkan sebagai berikut ini.

a. Simbol Keagamaan

Penggunaan simbol keagamaan di kalangan pengemis merukan cara yang dapat menghasilkan uang lebih besar. Hal ini dianggap oleh semua informan sebagai berkah sehingga pemikiran mereka lebih kuat bahwa memilih menjadi pengemis bukan sebuah kesalahan dan menjadi sebuah pekerjaan yang menjanjikan.

b. Mengetuk Rasa Keberagamaan

Tujuan mereka menggunakan simbol keagamaan adalah untuk menarik simpati para calon dermawan sehingga mereka lebih suka memberi kepada mereka dengan ikhlas pula. Para pengemis tahu betul bahwa para dermawan yang dianggapnya mayoritas umat Islam akan lebih tersentuh jika menggunakan simbol-simbol keagamaan. Pada dasarnya mereka bertujuan untuk menyentuh *rasa keberagamaan* para dermawan yang diyakini para pengemis bahwa Islam mengajarkan “*tangan di atas lebih baik dari pada tangan di bawah*”.

c. Memberikan Doa

Doa merupakan teknik dari para pengemis sebagai bentuk rasa terima kasih mereka kepada dermawan dan juga sebagai bentuk rasa syukur mereka pada Allah. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Mirah, Kastu, Rokayah, Botin, Ati`ah, dan Mualim. Menurut pengakuan para pengemis ini dengan mendoakan. Para dermawan rata-rata senang dengan didoakan oleh mereka. Hal ini dibuktikan kalau mereka datang ke Tegallega, Gasibu, Punclut, Pasar Kosambi, atau pun lewat ke Jalan Laswi, mereka dipastikan akan memberi mereka uang, dengan istilah sodaqoh.

Bahkan sering disaksikan peneliti, para dermawan ini sengaja meminta didoakan oleh para pengemis. Hal ini tentu saja para pengemis merasa senang mendoakan karena uang yang diberikan biasanya lebih besar.

d. Menggunakan Magi dan Mitos

Berbeda dengan yang dilakukan oleh Agus, Nana, Kastu, Mualim, dan Luqman yang menganggap doa bukan untuk kekuatan tapi untuk ucapan terima kasih kepada para dermawan. Pengemis Warsem, Sartiah, dan Karso menggunakan doa atau jampi-jampi bukan untuk ucapan terima kasih, tapi untuk menyihir para calon dermawan yang lewat di hadapannya untuk memiliki belas kasihan pada mereka dan mereka merasa usahanya berhaasil. Buktinya hasil mengemis mereka sangat besar, dan ini dilakukan sejak dari generasi pertama keluarga. Mereka merupakan

generasi ketiga yang tetap menggunakan doa menjadi magi. Mereka menghubungkan dirinya dengan kekuatan "supernatural" yang melampaui alam dan manusia. Menurut Karso ia sangat membutuhkan kekuatan di luar kemampuannya, karena cara mengemisnya menanggung beban yakni menggendong orang yang cacat.

Sonyep dia sangat mempercayai mitos tentang roh para leluhur dan yang disebut leluhur olehnya adalah Wali Songo. Menurut keyakinannya, roh leluhur kadang-kadang menjelma menjadi ular hanya sekedar untuk melihat cucunya yang merantau ke Bandung. Mitos yang dipercayai oleh Sonyep, bahwa cerita leluhurnya adalah kebenaran yang sulit dibahasakan dengan ilmiah.

e. Membaca al-Qur`an dan Hafalan al-Qur`an

Membaca al-Qur'an di tengah kerumuan dan lalu lalang orang yang tengah berbelanja dan pejalan kaki, di tengah kebisingan kendaraan, suara musik dari penjual vcd, belum lagi bertarung dengan suaru ngaji dari penjual vcd mahir membaca al-Qur`an, buat Mualim itu tidak perduli. Dia terus saja membaca al-Qur`an yang dipegangnya, tetapi kalau didengar secara seksama bacaannya terkadang tidak jelas. Cara ini ia lakukan setiap hari Minggu di Gasibu.

Di pintu Timur Tegallega tidak jauh dengan tugu Bandung Lautan Api, Agus duduk setiap hari Minggu di lahan parkir, dengan mata terpejam. Ia mendemontrasikan bacaan Qur`an yang tampak begitu hafal dan fasih. Matanya sesekali terbuka hanya

untuk menghitung uang dan memasukannya ke baju koko yang dikenakannya.

f. Membaca Shalawat dan Rebana

H. Luqman, ia satu-satunya pengemis yang mengaku pernah pergi ke tanah suci. Ia menyusuri jalan dengan membacakan shalawat. Sesekali ia juga menggunakan rebana, di sampingnya gadis berwajah manis dengan pakaian muslim rapih, sama sekali tidak lusuh mendorong roda *tape recorder* sebagai perangkat elektronik agar suaranya terdengar keras walau harus bersaing dengan pengamen lain yang tunanetra. Di depan roda yang didorongnya ada tulisan “Untuk Membantu Operasi Hernia dan Anak Yatim”.

H. Luqman selalu menggunakan baju gamis putih, syal warna hijau, dan kepalanya diikat sorban putih. Dia *keukeuh* pada pendiriannya bahwa ia bukan mengemis tapi “*mencari yang ridho*”. Ia lakukan itu untuk membiayai cucunya gadis yang selalu mendampinginya adalah sudah ditinggalkan ayah ibunya. Caranya, selain dengan membaca shalawat ia juga selalu mendoakan siapa pun baik kepada yang memberi maupun yang tidak. Kekuatannya yang lainnya dalam mencari uang, ia juga membawa cucunya yang yatim piatu sebagai cara untuk lebih menarik para dermawan.

g. Menggunakan Pakaian Muslim

Tren menggunakan pakaian muslim bukan hanya dilakukan oleh masyarakat kebanyakan dari mulai pekerja pabrik, guru, sampai polisi wanita ingin

menggunakan pakaian muslim. Tren ini rupanya melanda hampir semua pengemis yang ada di kota Bandung tidak terkecuali pengemis yang jadi informan. Eni, Wati, dan Nana, Carini, Ati`ah saat mereka mengemis pakaiannya maenggunakan baju muslim, selain untuk menutupi tubuh dan kepalanya dari sengatan matahari, menurut pengakuan mereka hasil mengemisnya cukup lumayan semenjak menggunakan pakaian muslim. Baju koko dan kopiah yang sudah dianggap pakaian muslim laki-laki digunakan pula oleh Adis dan Adnan, tampilannya tetap bersih.

g. Komodifikasi Keagamaan

Benda-benda keagamaan muncul dalam berbagai bentuk, rupa, dan warna dan barang-barang keagamaan memiliki sifat ekonomi dan ini melekat dengan kegunaan dan pertukaran. Simbol-simbol keagamaan yang memiliki nilai seni seperti kaligrafi, pahatan kayu, isim, jimat, jampi-jampi, minyak wangi yang biasanya melalui ritual-ritual khusus dan benda-benda ini dipasrkan tidak secara umum melainkan pada konsumen tertentu.

Di kalangan pengemis, ditemukan pula gaya hidup hedonis serba materi, agama hanya hayalan belaka. Ini sejalan dengan pemikiran Karl Marx, bahwa manusia merealisasikan diri hanya dalam khayalan agama, karena struktur masyarakat nyata tidak mengijinkan manusia merealisasikan diri dengan sungguh-sungguh. Karena dunia mengasingkan manusia dari dirinya sendiri, ia membangun suatu kerajaan dalam angan-angan. Karena dalam

masyarakat nyata manusia menderita, ia mengharapkan mencapai keselamatan di surga (Franz Magnis, 2001: 73).

Marx menemukan sesuatu yang sangat penting: agama hanyalah tanda keterasingan manusia tetapi bukan dasarnya. Keterasingan manusia dalam agama adalah ungkapan keterasingan yang lebih mendalam. Agama hanyalah sebuah pelarian karena realitas memaksa manusia untuk melarikan diri. Agama adalah realisasi hakikat manusia dalam angan-angan karena hakikat manusia tidak mempunyai realitas yang sungguh- sungguh (ICHR, MEW I, 378). Jadi agama adalah sekaligus ungkapan penderitaan yang sungguh-sungguh. Agama adalah keluhan mahkluk yang tertekan, perasaan dunia tanpa hati, sebagaimana ia adalah roh zaman yang tanpa roh, Ia adalah candu rakyat.

Melihat kenyataan dari penelitian tentang bagaimana religiusitas para pengemis, mereka tidak benar-benar menghayati keagaman yang mereka anut, ritual yang dilakukan seperti shalat dan puasa tidak merubah pola pikir dan cara hidup mereka yang tetap memilih menjadi pengemis. Sesudah kaya pun mereka tetap saja mengemis, bahkan aktivitas itu ditularkan kepada keturunannya hingga empat generasi. Di kalangan pengemis, mereka melakukan modifikasi terhadap ajaran-ajaran agama sehingga mampu menghasilkan secara ekonomi sesuai dengan keinginan dan harapan, mereka telah melakukan komodifikasi keagamaan.

Menurut Bryan S. Turner (2010), ada tiga aspek fundamental pada sosiologi komodifikasi keagamaan yang meliputi pertanyaan berikut: apakah yang membentuk komodifikasi keagamaan? Bagaimana sebuah agama ditransformasikan ke dalam sekelompok barang-barang yang dapat dipasarkan? Dan mengapa komodifikasi keagamaan penting dalam memahami religiousitas modern yang lalu atau pasca modern. Pertanyaan pertama menuntut beberapa uraian rinci tentang barang-barang keagamaan yang tersedia pada pasar keagamaan sehari-hari. Yang kedua seseorang meminta elaborasi atau penjelasan tentang proses dan kekuatan-kekuatan di dalam mengubah dan mentransformasikan unsur-unsur keagamaan tertentu menjadi komoditas. Pertanyaan terakhir membutuhkan suatu penjelasan tentang posisi komodifikasi keagamaan di dunia kontemporer.

Barang-barang keagaman dikalangan pengemis muncul dalam berbagai bentuk, rupa, dan warna. Menghafal al-Quran, al-Quran itu sendiri, doa, jampi-jampi, berbagai jenis minyak pengasihan, rajah untuk mendapatkan kekuatan, sesaji, untuk manusia yang dianggap keramat, ini semua memiliki nilai pertukaran dan kegunaan. Barang-barang keagamaan tersebut memiliki satu sifat yakni ekonomi.

Komoditas keagamaan yang dilakukan pengemis ada yang langsung dipromosikan seperti yang dilakukan Agus ia mendemontrasikan kemampuannya dalam hafalan al-Qur’an sehingga mampu menyedot perhatian yang lewat di hadapannya dan mereka akan dengan sukarela memberinya uang karena merasa

tertarik dan kagum akan kemampuannya. Juga Mualim, ia memperlihatkan kepiawaiannya membaca al-Qur'an dalam usianya yang sudah 80 tahun. Ia masih mampu membaca al-Qur'an. Rupanya caranya ini tidak begitu menarik perhatian para pengunjung, namun Mualim tetap melakukan itu karena ia tetap bisa menjual produk yang dimilikinya walaupun keuntungannya tidak sebesar Agus.

H. Luqman bukan hanya memamerkan suaranya yang begitu khas dalam membaca shalawat, tapi sapa, senyum dan salam ia lakukan. Doa menjadi daya tarik tersendiri termasuk pakaian yang dikenakan bagai seorang wali yang sedang musafir. Dan cara yang ia perlihatkan dan perdagangkan menghasilkan daya tarik dan nilai jual yang cukup tinggi, sehingga para pejalan kaki, dan pedagang menghampirinya untuk memberikan uang.

Tampaknya kegiatan para pengemis ini telah mampu menciptakan suasana hati yang damai dan mampu menyentuh rasa keberagamaan orang sekitarnya sehingga mendorong terjadinya pertukaran atas nama mencari orang yang ikhlas, orang yang ridho, dan merekapun berdalih untuk mendapatkan rido dari Yang Maha Kuasa Allah.

Pengemis perempuan mengandalkan daya tarik fasion yakni baju muslim legkap dengan kerudungnya. Walaupun tidak seindah hijaber, namun mereka juga berharap dengan mengemis memakai baju muslim bisa memikat para konsumen dengan baik, menghasilkkan rasa iba dan kasih saying. Pengemis laki-laki

sudah menjadi biasa menggunakan baju koko atau baju hitam-hitam pada saat mereka beroperasi.

Pengemis lain melakukan investasi dan mengkonsumsi benda-benda keagaman Islam Jawa. Hal ini berkaitan dengan latar belakang mereka yang rata-rata berasal dari Jawa, dan mereka sangat kental dengan ajaran Kejawen walau mereka tidak mengakuinya secara langsung. Namun dalam prakteknya mereka melakukan. Jampi-jampi yang diucapkan setiap akan mengemis, mengeluarkan asap rokok kolobot setiap subuh ketika mereka akan berangkat mengemis, memulaskan minyak wangi yang sudah diisi dengan jampi-jampi, semedi, dan memberikan sesaji bagi *karuhun* atau wali yang dikeramatkan adalah merupakan fenomena keagaman yang terjadi dikalangan pengemis, magi dan mitos satu sama lain saling berkaitan. Para pengemis yang melakukan ini juga memiliki keuntungan secara ekonomi, sehingga kepercayaan terhadap magi semakin kuat.

M. M Jayadiningrat, ahli sosiologi dan ahli hukum adat pada Universitas Gadjah Mada menjelaskan bahwa ada empat unsur penting yang terkandung dalam kebatinan Jawa, yakni:[36]

(1) Budi pekerti luhur, amal soleh, moral dan akhlak atau etika atau filsafat tingkah laku;
(2) *Sangkan paraning dumadi*, atau metafisika atau filsafat tentang "Ada" (*Kawruh Hono*), *The Philosophy of Being, the Science of Being* atau Ontologis;

36 Rusatoto, *Konsepsi Spiritual Leluhur Jawa*, hlm. 29.

(3) Ilmu gaib atau jata kawijayaan atau kanuragan atau okultisme;

(4) *Manunggaling Kawula Gusti,* atau mistikisme atau tasawuf.

i. Mengemis sebagai Profesi Turun Temurun

Di RW 04 sebagai Kampung Pengemis, menjadi pengemis sudah turun temurun bahkan sudah sampai pada generasi ke empat, hal ini dibuktikan dengan cara kerja mereka dalam keluarga, istilah *time is money* benar-benar berlaku. Suami isteri dan anak-anak betah untuk tetap di jalan, sore hari, bahkan malam hari mereka baru beranjak menuju tempat tinggalnya. Misalnya Casri, dia ngemis di Cihampelas. Suaminya, Tirwat sebagai pengemis, memiliki anak namanya Hikmah, Ahmad Mustafa dan Aji Aputra, turun pula ke jalan. Bu Samen memiliki anak Dajem, Anah, Ilah, dan Dede mereka ke jalan. Anah punya anak lima orang dan Ilah punya anak tiga orang. Anak-anak tersebut seluruhnya turun ke jalan. Kemudian Tewi memiliki anak bernama Robiah, Kastori, Nurtati, dan Sutrisno, seluruhnya turun ke jalan. Maka menurut Asep, kalau meneliti satu keluarga saja itu berarti mewakili semuanya, karena tipe dan pola hidup mereka sama.

Dalam satu keluarga pengemis ada yang seluruh keluarganya mengemis termasuk anak-anak atau cucunya. Ada juga satu keluarga tidak seluruhnya mengemis. Isterinya mengemis, suaminya kusir delman di Taman Sari ITB, anak-anaknya jual vitacimin, tapi kadang isterinya kalau di ITB sedang Ospek mahasiswa baru isterinya tidak ngemis tapi akan

berjualan alat-alat Ospek. Ada juga yang isterinya ngemis, suaminya juga ngemis dengan cara memakai topeng. Sedangkan anak-anaknya jualan vitacimin, atau isteri dan anak-anaknya ngemis, suaminya kerompong atau pemulung. Tapi ada juga satu keluarga seluruhnya mengemis suami menggendong yang cacat, isterinya menuntun yang buta, anak-anaknya juga kejalan untuk mengemis. Tapi ada juga suami isteri yang tidak mengemis, tapi mengandalkan anak-anaknya turun ke jalan. Pada dasarnya mereka keluarga yang bahu membahu dalam mencari penghidupan, para orang tua sudah biasa mengenalkan anak-anaknya di jalan sejak mereka dalam buaian, anak-anak sudah harus menanggung beban.

Daftar Pustaka

Abdul Wahid. 2004. *Mendahulukan Yang Miskin.* Yogjakarta: LKiS.

Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture, Antropology and the Study of Religion,* New York: The Macmillan Company.

Bertholemeus Bolong *et al*. 2012. *Agama Kemiskinan, Pembebasan*. Yogyakarta: Amara Books.

Bagong Suyanto. 1996. *Kemiskinan dan Kebijakan Pembangunan.* Yogyakarta: Aditya Media.

Bogue, Donald J. 1969. *Principle of Demografy*. USA: John Wiley & Sons Inc.

Chambert, Robert. 1987. *Pembangunan Desa Mulai dari Belakang.* Jakarta: Lembaga Penelitian Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial.

Dadang Kahmad. 2001. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

____. 2011. *Sosiologi Agama: Potret Agama dalam Dinamika Konflik, Pluralisme dan Modernitas.* Bandung: Pustaka Setia.

Dalle Cannon. 2012. *Enam Cara Beragama* (terj. Djam`anuri). Jakarta: Ditperda Depag RI: CIDA.

Erich Fromm. 1988. *Manusia Bagi Dirinya* (Trj. Eno Syafrudin). Jakarta: Akademika.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

George Ritzer, Smart, Berry (ed.). 2011. *Handbook of Social Theory.* London: Sage Publications.

Ginanjar Kartasasmita. 1996. *Pembangunan untuk Rakyat*. Jakarta: CEDAS.

Jalaludin. 2009. *Psikologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

Kitagawa, Joseph M., 1955. *Joachim Wach the Divinity Schoal News, XXII,* No. 4.

Kuswarno, Engkus, 2004. *Dunia Simbolik Pengemis Kota Bandung: Studi tentang Kontruksi Realitas dan Manajemen Komunikasi Para Pengemis di Kota Bandung*. Disertasi. Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran.

Lee, Evarett S. 1976. *Suatu Teori Migrasi* "A, (terj. Hans Daeng). Yogyakarta: LK-UGM.

Smith, Huston. 2008. *The Religions of Man,* (trj. Safroedin Bahar), *Agama-agama Manusia.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Todaro, Michael P. 1980. "Urabanization in Developing Nations: Trends, Prospects, and Policies", in

Journal of Geografhy 79, No.5, September/Oktober 1980, p. 164.

_____. dan Jerri Stilkin. 1983. "Dilema Urbanisasi", dalam Chris Manning (Penyunting), *Urbanisasi*, *Pengangguran*, *dan Sektor Informal di Kota*, hlm. 10. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Turner, Bryan S. 2012. *Teori Sosial dari Klasik Sampai Postmodern.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Webb, Clement C. J. 1918. *God and Personality*. London: Macmillan.

PERANAN ORANG TUA DALAM PENDIDIKAN SEKS BAGI REMAJA

Nani N. Djamal, M.Psy.

A. Pendahuluan

Peranan orang tua dalam pendidikan dan pengasuhan anak bukan hal yang mudah. Dibutuhkan kesiapan mental, pengetahuan, dan keterampilan yang memadai. Bukan sekedar memberikan pemenuhan perhatian dan kasih sayang secara fisik, tetapi juga yang bersifat non fisik. Penanaman nilai-nilai moral, etika, dan agama yang akan menjadi bekal dalam proses penyesuaian diri anak di lingkungannya kelak, juga menjadi prioritas. Pada umumnya, orang tua memberikan pendidikan kepada anaknya berdasarkan pada pengalaman orang tua mereka terdahulu. Tidak sedikit juga yang melakukannya secara *trial and error.* Bahkan ada yang mendasarkan pada mitos yang berkembang di masyarakat.

Beratnya tantangan yang dihadapi para orang tua dalam mendidik dan membesarkan anak-anak mereka, apalagi tanpa panduan yang jelas seringkali menimbulkan masalah tersendiri di dalam keluarga. Oleh karena itu, wajar apabila muncul ungkapan bahwa menjadi orang tua itu pada dasarnya adalah

pengorbanan seumur hidup (Covey, 1999). Dalam konteks situasi yang normal, orang tua senantiasa menyertai setiap fase perubahan yang dialami oleh anak mereka. Memperhatikan berbagai aspek perkembangan anak, mulai dari perkembangan fisik, emosi, sosial, motorik, bahasa, dan sebagainya. Bahkan dewasa ini, pada beberapa kalangan orang tua mulai menunjukkan kesadaran tentang pentingnya memantau perkembangan anaknya dari waktu ke waktu. Ada yang dilakukan dengan membaca, berkonsultasi dengan ahli atau mengikuti kegiatan ilmiah yang membahas tentang berbagai hal yang berkenaan dengan pendidikan dan perkembangan anak. Terutama pada aspek-aspek perkembangan yang secara langsung berpengaruh pada bidang akademis, atau pengembangan diri anak.

Dari sekian banyak aspek perkembangan yang menjadi perhatian para orang tua, yang seringkali terlupakan bahkan cenderung diabaikan adalah perkembangan psikoseksual anak. Seolah-olah anak adalah makhluk aseksual, yang namanya seksualitas itu hanya urusan orang dewasa dan selalu terkait dengan aktivitas hubungan suami istri. Ditambah dengan faktor budaya yang masih menganggap bahwa pembicaraan seputar seksualitas adalah hal yang memalukan, kotor, tabu, apalagi jika dibahas bersama dengan anak atau remaja.

Pemikiran yang eksklusif tentang seksualitas yang berkembang di kalangan masyarakat, ternyata berbanding terbalik dengan fenomena yang terjadi di lapangan. Apa yang kita dengar dan saksikan saat ini,

justru seksualitas sudah semakin inklusif dalam kehidupan keseharian masyarakat. Ruh seksualitas ini masuk ke dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat melalui berbagai cara seperti: media (cetak, elektronik), seni dan budaya, ekonomi, bahkan politik. Penyebaran informasi seksual ini diperkuat dengan semakin canggihnya teknologi informasi seperti *gadget* dan internet, sehingga memudahkan siapa pun untuk mengaksesnya. Sebagai akibatnya, banyak fenomena perilaku seksual yang menghawatirkan bukan saja dilakukan oleh orang dewasa tetapi juga anak-anak dan remaja.

Beberapa kali kita mendengar berita tentang kasus video porno yang dilakukan oleh remaja SMP dan SMA yang di-*upload* melalui internet. Penyimpangan seksual terhadap hewan yang dilakukan oleh remaja Sekolah Menengah Atas di Tasikmalaya. Kasus sodomi yang dilakukan oleh anak usia 9 tahun di Cirebon (www.republika.co.id). Perilaku seksual anak Sekolah Dasar yang dipicu oleh *game online* yang diteliti oleh pakar parenting dan psikolog senior dari Yayasan Kita dan Buah Hati (YKBH), Elly Risman.

Selain menjadi pelaku, anak dan remaja juga sering menjadi korban pelecehan seksual orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Pada pertengahan April 2014, masyarakat Indonesia khususnya para orang tua dihentakkan oleh kasus *sexual abuse* di Jakarta International School (JIS), dengan korban anak-anak usia pra sekolah. Salah seorang pelakunya “Z” (28 thn) pernah menjadi korban sodomi untuk pertamakalinya di usia 5 tahun. Pada usia 14 tahun, “Z” juga menjadi korban sodomi “JV” salah seorang guru JIS yang

berstatus buronan FBI (JIBI-Solopos.com, 2014). Kasus AS alias "Emon" (24 tahun) dari Sukabumi yang dilaporkan melakukan sodomi terhadap 120 orang anak di bawah umur, juga merupakan korban sodomi saat dia masih kecil. Contoh perilaku seksual lain yang tidak kalah menarik adalah kisah transeksual atau transgender. Misalnya kisah seorang penyanyi cilik Renaldy Denada Rachman yang mengubah penampilannya menjadi seorang wanita saat kuliah dan berganti nama menjadi Dena Rahman.

Kasus-kasus yang disebutkan di atas, tentu tidak terjadi begitu saja. Ada proses yang melatar-belakangi kejadian tersebut. Dari sekian banyak kasus individu dengan perilaku seksual menyimpang misalnya, ternyata pada mulanya ia adalah seorang individu normal. Hanya sebagian kecil kasus perilaku seksual manusia yang terekspose ke permukaan, sebagian besarnya justru yang tersembunyi. Boleh jadi, keluarga korban maupun pelaku kejahatan seksual, pelaku seks bebas, penderita penyakit menular seksual, tidak pernah menyangka jika ada anggota keluarganya yang terlibat dalam kasus-kasus mengerikan seperti itu. Faktanya bahwa orang tua jarang sekali memperhatikan kehidupan seksual anak-anak mereka. Padahal seksualitas merupakan bagian penting yang tidak dapat dipisahkan dari perkembangan kepribadian seorang anak.

Seksualitas pada dasarnya berkembang secara bertahap seiring dengan perkembangan kehidupan manusia. Dimulai sejak fase bayi, kanak-kanak, remaja, dan dewasa. Secara spesifik, Sadock dkk.

(1976) membagi tahapan perkembangan seksual itu menjadi sepuluh fase: (1) fase bayi (lahir – 18 bulan); (2) fase kanak-kanak awal (18 bulan – 5 tahun); (3) fase kanak-kanak akhir (5 – 11 tahun); (4) fase remaja awal (12 – 15 tahun); (5) fase remaja akhir (16 – 18 tahun); (6) fase pemuda (18 – 23 tahun); (7) fase dewasa awal (23 – 30 tahun); (8) fase dewasa pertengahan (31 – 46 tahun); (9) fase dewasa akhir (46 – 60 tahun); (10) fase lansia (60 tahun ke atas). Masing-masing fase memiliki karakteristik yang berbeda-beda. Keberhasilan atau kegagalan dalam fase awal, akan menentukan bagi fase berikutnya. Adanya fase perkembangan seksual ini membuktikan bahwa seksualitas sama dengan aspek lain dalam perkembangan manusia seperti perkembangan fisik, motorik, sosial, emosi, bahasa, dan kognitif yang kadarnya terus meningkat dan semakin matang seiring dengan penambahan usia. Oleh karena itu, perlu diasah, diolah, dan diarahkan dengan baik. Salah satunya melalui pendidikan seks.

B. Fokus Kajian

Pendidikan seks yang baik idealnya diberikan sesuai dengan perkembangan usia seseorang. Proses pendidikan seks pun idealnya dilakukan sepanjang rentang kehidupan manusia. Namun, yang menjadi fokus dalam tulisan ini hanya pada fase remaja. Bukan berarti pada fase sebelum atau sesudah remaja itu tidak penting. Ada beberapa alasan mengapa memilih fase remaja, antara lain:

1. **Pada fase remaja terjadi perubahan yang pesat dalam perkembangan psikoseksual seorang anak**. Hal ini dipacu oleh kematangan fungsi reproduksi yang menyebabkan perubahan fisik maupun psikis pada remaja. Munculnya ciri-ciri seksual sekunder pada remaja laki-laki maupun perempuan, meningkatnya dorongan seksual yang diakibatkan oleh kerja hormonal, ditambah dengan kemampuan berpikir yang semakin baik, menyebabkan rasa ingin tahu remaja terhadap seksualitas semakin tinggi. Konsekuensi lain dari perkembangan remaja ini adalah semakin berkurangnya ketergantungan remaja terhadap orang tua. Sebagai gantinya remaja lebih dekat dengan teman sebaya. Berbagai konflik yang dialami remaja, seringkali diselesaikan dengan teman-temannya, termasuk yang berkaitan dengan masalah seksual. Sehingga tidak jarang mereka melakukannya tanpa pertimbangan yang matang dengan semangat *trial and error*.
2. **Kondisi transisi yang dialami remaja, menjadi tantangan tersendiri bagi orang tua**. Perlu penanganan yang khas dalam menghadapi remaja, khususnya untuk membantu remaja dalam mengembangkan sikap yang lebih bertanggung jawab terhadap kehidupan seksualnya, agar remaja dapat terhindar dari pergaulan bebas yang dapat menghancurkan masa depannya.
3. **Secara sosio-emosional remaja sedang dalam proses pencarian jati diri.** Remaja sangat tergantung pada suasana emosi, belum memiliki

stabilitas dan konsistensi. Remaja juga mulai mengembangkan identitas seksual, mulai terlibat dalam perilaku seksual (karena didorong oleh rasa ingin tahu mereka yang tinggi). Remaja mulai menyadari & mengembangkan minat terhadap persoalan etika, moral dan religi. **Mereka mulai** mampu memahami kelemahan dan kelebihan diri, mulai mampu meregulasi diri, mengembangkan rasa keberhargaan diri dan mulai terbentuk konsep diri (Santrock, 2002). Alasan ini dikuatkan pula oleh hasil penelitian tentang seksualitas remaja yang lebih mendominasi topik penelitian para ahli.

C. Hasil Riset tentang Perilaku Seksual Remaja

Perhatian terhadap perilaku seks bebas pada remaja biasanya muncul setelah terkuak kasus. Mulai dari kasus hubungan seksual remaja di luar nikah, kehamilan yang tidak diharapkan, aborsi maupun terjangkitnya penyakit menular seksual. Kondisi ini terjadi hampir di semua belahan dunia. Survey yang dilakukan di beberapa negara Asia Tenggara menunjukkan bahwa proporsi perempuan yang melakukan hubungan seks sebelum menikah cukup tinggi. Di Amerika, misalnya, dengan subjek penelitian perempuan Afrika-Amerika berusia 14 – 18 tahun ditemukan sebanyak 46% dari responden telah melakukan hubungan seksual lebih dari empat kali (SHOP Talk, 2002 dalam Agathi dan Taufik, 2005).

Soetjiningsih (2011), mengutip hasil penelitian *World Health Organization* (WHO) tahun 2010, menyatakan bahwa setiap tahun terdapat 210 juta

remaja yang hamil di seluruh dunia. Dari angka tersebut, 46 juta di antaranya melakukan aborsi yang diakibatkan karena perilaku seks bebas selama pacaran. Akibatnya, terdapat 70.000 kematian remaja akibat melakukan aborsi tidak aman, sementara empat juta lainnya mengalami kesakitan dan kecacatan. Lebih lanjut, WHO juga memperkirakan ada 20 juta kejadian aborsi tidak aman (*unsafe abortion*) di dunia, dan 9,5% dari 20 juta tindakan aborsi tidak aman tersebut di antaranya terjadi di negara-negara berkembang; sekitar 13% dari total remaja yang melakukan aborsi tidak aman berakhir dengan kematian. Di wilayah Asia Tenggara, WHO memperkirakan 4,2 juta aborsi dilakukan setiap tahun, dan sekitar 750.000 sampai 1,5 juta terjadi di Indonesia, di mana 2.500 di antaranya berakhir dengan kematian (http://repository.usu.ac.id/bitstream).

Demikian halnya yang terjadi di Indonesia, perhatian terhadap perilaku seks bebas remaja telah menarik perhatian banyak peneliti mulai dari penelitian skala lokal maupun nasional. Berikut ini adalah hasil temuan yang diperoleh dari beberapa publikasi ilmiah tentang perilaku seks remaja di Indonesia:

1. **Pada Januari 1983**, seorang peneliti bernama Eko melakukan penelitian terhadap 461 remaja di kota Yogyakarta dan ditemukan data sebanyak 8,53% dari responden mengaku telah melakukan senggama.

2. **Tahun 1985,** berdasarkan laporan yang disampaikan Sarwono dalam *Population Report* 1985, menunjukkan bahwa 1-25% remaja Indonesia telah melakukan hubungan seks pra-nikah (Sarwono, W.S. 1991).
3. **Tahun 1989**, Faturochman meneliti 324 remaja remaja di Kabupaten Tabanan dan Badung, Bali. Ia menemukan sekitar 4,9% respondennya pernah melakukan hubungan seks pra-nikah (Faturochman, Soetjipto, H.P., 1989).
4. **Tahun 1990**, Lembaga Konselor Sahabat Remaja di Medan (1990) yang diberitakan dalam koran *Tempo* pada 28 September 1991 melaporkan data sekitar 80 orang remaja usia 14 – 24 tahun hamil di luar nikah.
5. **Tahun 1991**, penelitian Pusat Penelitian Kependudukan UGM pada remaja berumur 14 – 24 tahun di Manado, dari 296 responden (151 laki-laki dan 146 perempuan) terbukti telah melakukan seks pra-nikah sebesar 26,6% (Purnomo, 2010).
6. **Tahun 1992,** Laporan jurnal ESCAP menyebutkan bahwa di Indonesia, satu dari lima perempuan yang statusnya menikah dan berusia 20 – 24 tahun melahirkan anak pertama yang merupakan buah dari hubungan seksual sebelum menikah (Saifudin dan Hidayana, 1999 dalam Agatha dan Taufik, 2005).
7. **Tahun 1996**, Wimpie Pangkahila melakukan penelitian terhadap remaja SMA di Bali. Dia mengambil sampel 633 orang. Dari 633 orang yang menjadi sampel tersebut 18% perempuan dan 27% laki-laki memiliki pengalaman

berhubungan seks pra-nikah (http:// news.okezone.com).

8. **Tahun 1998**, Satoto melaporkan hasil penelitian terhadap 1086 responden pelajar SMP dan SMA di Semarang. Dari penelitian tersebut ditemukan data 4,1% remaja putra dan 5,1% remaja putri pernah melakukan hubungan seks (Agatha dan Taufik, 2005).
9. **Tahun 2000**, Joni Rasmanto mengeluarkan data tentang perilaku seks bebas di kalangan remaja di Jawa Barat (Jabar) dan Bali. Dalam penelitian tersebut terungkap 6,9% remaja di Jabar usia 12 – 17 tahun sudah melakukan hubungan intim. Lalu, di Bali 5,1% remaja berusia 15 – 19 tahun sudah *making love*. Sementara angka nasional aborsi pada tahun 2000 mencapai 1.982.880 kasus (Rasmanto, 2000).
10. **Tahun 2001,** penelitian Situmorang mencatat laki-laki dan perempuan di Medan mengatakan sudah melakukan hubungan seks dengan komposisi 9% perempuan dan 27% laki-laki (http: //news.okezone.com).
11. **Tahun 2002** bulan Juli, dalam Kongres Nasional I Asosiasi Seksiologi Indonesia (Konas I ASI) di Denpasar, Bali, Hudi Winarso dari Laboratorium Biomedik Fakultas Kedokteran Universitas Airlangga, Surabaya juga mengemukakan penelitian serupa. Dari 180 mahasiswa Perguruan Tinggi Negeri (PTN) di Surabaya berusia 19 – 23 tahun, 40% mahasiswa menyatakan sudah pernah melakukan seks bebas (https://id-id.facebook.com).

12. **Tahun 2002-2003**, Survei Kesehatan Reproduksi Remaja Indonesia (SKRRI) mengemukakan bahwa para remaja mengatakan mempunyai teman yang pernah berhubungan seksual pada usia 14 – 19 tahun (34,7% perempuan dan 30,9% laki-laki) dan pada usia 20 – 24 tahun (48,6% perempuan dan 46,5% laki-laki) (http://news.okezone. com).
13. **Tahun 2003** SKRRI melanjutkan analisis terhadap penelitian sebelumnya dengan memetakan beberapa faktor yang mempengaruhi remaja melakukan seks pra-nikah. Menurut SKRRI, faktor yang paling mempengaruhi remaja untuk melakukan hubungan seksual antara lain: Pertama, pengaruh teman sebaya atau punya pacar. Kedua, punya teman yang setuju dengan hubungan seks paranikah. Ketiga, punya teman yang mendorong untuk melakukan seks pra-nikah (http://news. okezone.com).
14. **Tahun 2004**, Synovate Research melakukan survey tentang prilaku seksual remaja di 4 kota, yaitu Jakarta, Bandung, Surabaya, dan Medan dengan jumlah responden 450 orang dengan kisaran usia 15 – 24 tahun. Hasil penelitian ini menunjukan ada 16% remaja sudah melakukan hubungan seks. Tempat mereka melakukan hubungan seks favorit adalah di rumah (40%), kos-kosan (26%), dan hotel (26%) (https://idid. facebook.com). Masih dalam penelitian yang sama, sebagian besar responden mengaku mereka sudah pernah punya pengalaman seks di usia 16 sampai 18 tahun. Sementara 16% lainnya mengaku pengalaman seks itu sudah mereka dapat antara

usia 13 sampai 15 tahun (www.situs.deskespro.info).

15. **Tahun 2005** Yayasan DKT Indonesia melakukan penelitian yang sama. DKT memfokuskan penelitiannya di empat kota besar antara lain: Jabodetabek, Bandung, Surabaya, dan Medan. Berdasarkan norma yang dianut sebanyak 89% remaja menyatakan tidak setuju adanya seks pra-nikah. Namun, kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa: pertama, 82% remaja punya teman yang melakukan seks pra-nikah; kedua, 66% remaja punya teman yang hamil sebelum menikah; dan ketiga, mereka secara terbuka menyatakan telah melakukan seks pra-nikah dengan persentase yang cukup fantastis, yaitu di Jabodetabek 51%, Bandung 54%, Surabaya 47% dan Medan 52% (http://news. Okezone.com).
16. **Tahun 2006**, PKBI menyebutkan, pertama, kisaran umur remaja pertama kali melakukan seks yakni 13 – 18 tahun melakukan hubungan seks. Kedua, 60% tidak menggunakan alat atau obat kontrasepsi. Ketiga, 85% dilakukan di rumah sendiri (http:// news. okezone.com).
17. **Pada 2007** SKRRI melakukan penelitian kembali. Penelitian tersebut menunjukkan peningkatatan yang drastis. Pertama, perilaku seks pra-nikah remaja cenderung terus meningkat dan kehamilan yang tidak diinginkan (KTD) juga terjadi pada remaja. Kedua, jumlah kelompok remaja Indonesia yang menginginkan pelayanan Keluarga Berencana

(KB) diberikan kepada mereka meningkat jauh dari SKRRI 2002 (http://news.okezone.com).

18. **Tahun 2008**, Lembaga Studi Cinta dan Kemanusiaan serta Pusat Penelitian Bisnis dan Humaniora (LSCK PUSBIH) melakukan penelitian terhadap 1.660 mahasiswi di Yogyakarta. Hasil yang mereka dapatkan 97,05% mahasiswi di Yogyakarta sudah hilang kegadisannya dan 98 orang mengaku pernah melakukan aborsi (http://news.okezone.com).
19. Bulan Januari–Juni 2008, penelitian Komnas Perlindungan Anak (KPAI) di 33 Provinsi menyimpulkan empat hal: Pertama, 97% remaja SMP dan SMA pernah menonton film porno; kedua, 93,7% remaja SMP dan SMA pernah ciuman, melakukan genital stimulation (meraba alat kelamin), dan oral seks; ketiga, 62,7% remaja SMP tidak perawan, dan; terakhir, 21,2% remaja mengaku pernah aborsi (http://news.okezone.com).
20. **Tahun 2009,** LDEF UI dan NFPCB melakukan survei terhadap 8.084 remaja putra dan putri usia 15 – 24 tahun di 20 kabupaten pada empat provinsi (Jawa barat, Jawa Tegah, Jawa Timur, dan Lampung). Diperoleh data 46,2% remaja masih menganggap bahwa perempuan tidak akan hamil hanya dengan satu kali melakukan hubungan seks. Kesalahan ini sebagian besar diyakini oleh remaja laki-laki (49,7%). Dibandingkan remaja putri (42,3%) dari survey yang sama juga didapatkan bahwa hanya 19,2% remaja yang menyadari peningkatan resiko untuk tertular penyakit menular seksual (PMS) bila memiliki pasangan sek-

sual lebih dari satu. 51% mengira bahwa mereka akan beresiko tertular HIV hanya bila berhubungan seks dengan pekerja seks komersial (LDEF dan NFPCB, 2009).

21. **Tahun 2010**, BKKBN mencatat sebanyak 51% remaja di Jabotabek telah melakukan hubungan layaknya suami istri. Selain Jabodetabek, data yang sama juga diperoleh di wilayah lain seperti di Surabaya di mana remaja perempuan lajang yang kegadisannya sudah hilang mencapai 54%, di Medan 52%, Bandung 47%, dan Yogyakarta 37% (Dede, 2010).
22. **Tahun 2012,** Dari hasil penelitian *Baseline Study* yang dilakukan oleh Pusat Kajian Gender dan Seksualitas FISIP UI tahun 2012 di delapan wilayah di Indonesia, yaitu Jakarta, Bandung, Pontianak, Lampung, Semarang, Yogyakarta (Kulon Progo), Banyuwangi, dan Jombang, ditemukan kasus percobaan aborsi yang dilakukan oleh salah seorang siswi SMA yang mengalami KTD di Kabupaten Kulon Progo.

Fenomena seks bebas di kalangan remaja semakin menghawatirkan. Angka yang menunjukkan keterlibatan remaja dalam seks bebas dari tahun ke tahun juga semakin meningkat. Hasil survei PKBI pada tahun 2005 menunjukkan bahkan usia remaja yang terlibat dalam seks bebas pun semakin belia yaitu kisaran usia 13 – 15 tahun (PKBI, 2005).

Data-data hasil penelitian yang dirangkum dari kurun waktu 29 tahun (1983 – 2012) seperti diuraikan sebelumnya merupakan bukti bahwa persoalan

seksualitas di kalangan remaja sudah sepantasnya mendapatkan penanganan yang serius. Perlu kerjasama semua pihak untuk mencegah dan meminimalkan keterlibatan remaja dalam seks bebas serta konsekuensi yang ditimbulkannya (seperti kehamilan yang tidak diharapkan, aborsi, maupun penyakit menular seksual).

Perlu dilakukan upaya-upaya untuk mencegah terjadinya peningkatan angka kasus perilaku seks bebas di kalangan remaja. Mengingat dampak dari perilaku seks bebas remaja ini, akan membawa efek domino pada permasalahan lain yang lebih luas. Apalagi jika dikaitkan dengan posisi remaja sebagai generasi penerus bangsa. Tentu sangat memprihatinkan jika membiarkan para remaja terus terpuruk dalam gelimang kehidupan bebas yang mengedepankan sikap hedonistik. Pada titik tertentu, kegagalan dalam mengantarkan para remaja untuk membangun sikap positif dan bertanggung jawab terhadap kehidupan seksualitasnya akan berdampak pada persoalan sosial yang lebih luas.

Keluarga memiliki peran penting untuk turut membantu mengatasi masalah ini. Secara historis, keluarga merupakan sumber informasi seksual yang utama bagi anak-anaknya. Dalam konteks keluarga, yang bertanggung jawab untuk melakukan pendidikan seks khususnya adalah orang tua. Mempertegas hal ini, Hecht & Eddington (2003) berpendapat bahwa orang tua memiliki peranan penting dalam perkembangan sikap, keyakinan, dan perilaku seksual, khususnya pada masa awal remaja (Dilwort, Jennie, E., Long, 2009). Namun fakta di lapangan yang berhasil

dihimpun melalui beberapa riset membuktikan masih minimnya keterlibatan orang tua dalam menangani persoalan seksualitas di kalangan remaja.

Sebagai contoh, hasil survei PKBI pada tahun 2005 yang melibatkan 877 siswa-siswi di 23 SMA/MA/sederajat, diperoleh data bahwa para remaja mengenal informasi tentang kesehatan reproduksi dan seksual dari orang tua hanya mencapai 15%. Selebihnya, informasi itu diperoleh dari media (16%), melalui teman (11%), sebagian besar informasi tentang kesehatan reproduksi dan seksualitas diperoleh dari sekolah (51%). Informasi yang diperoleh dari sekolah pun tidak secara khusus diberikan melalui pendidikan seks, tetapi melalui pelajaran biologi/IPA, bimbingan konseling (BK), agama, dan pendidikan kesehatan jasman (Kartikawati, 2014).

Pendidikan seks yang diberikan oleh orang tua secara langsung menjadi salah satu solusi yang dapat dilakukan untuk mengurangi dan mencegah perilaku seks bebas di kalangan remaja. Pentingnya keterlibatan orang tua dalam memberikan pendidikan seks bagi remaja cukup beralasan. Seperti dikutip Hornby dan Sing, pentingnya keterlibatan orang tua ini disebabkan orang tua merupakan agen perubahan perilaku yang efektif bagi anak-anak mereka: "*in recent years, parent training studies have shown that parents can be effective behavior change agents for their own children* (Berkowitz & Graziano, 1972; Cone & Sloop, Forehand, 1977; Johnson & katz, 1973; O'Dell, 1974, Pawlicki, 1970; Reisinger, Ora & Frangia, 1976; Tavormina 1974; Wells & Forehand, 1981).

Riset lain membuktikan bahwa orang tua memiliki pengaruh yang lebih kuat dalam pengambilan keputusan remaja tentang seks, dibandingkan apa yang dipikirkan remaja sendiri. Apalagi jika didukung oleh kualitas hubungan orang tua-remaja yang baik, hal ini ternyata dapat menurunkan tingkat inisiasi (pengenalan awal) remaja terhadap seks (Ikramullah, E.; Manlove, J.; Cui, C., 2009). Pernyataan senada juga diperoleh dari hasil penelitian Miller dkk., yang menyebutkan bahwa kualitas hubungan antara orang tua dan remaja, komunikasi, kesadaran, dan pengawasan orang tua berhubungan dengan menurunnya tingkat inisiasi seksual pada remaja dan mengurangi resiko kehamilan pada remaja (Miller & Matler,1998; Miller forehand & Kotchick 1999).

Menurut Resnick dkk (1997), Miller and Matler (1998), remaja yang merasa dekat dengan orang tua mereka ternyata lebih nyaman berkomunikasi dengan orang tua mereka tentang seks, dan merasa lebih dipengaruhi oleh nilai-nilai yang dianut orang tua mereka, lebih memahami harapan-harapan yang diinginkan orang tua terhadap perilaku seksual remaja.

Jordan dkk. (2000) memperoleh temuan bahwa remaja butuh lebih banyak pendidikan seks dari orang tua mereka, dan orang tua pun yakin dan seharusnya mereka menjadi sumber utama dari pendidikan seks, baru kemudian diikuti oleh lembaga luar seperti sekolah (Ikramullah, E.; Manlove, J.; Cui, C., 2009). Bahkan, penelitian Fay & Yanoff (2000) dan *National Campaign* (2003) diperoleh fakta bahwa remaja-remaja yang memperoleh pendidikan seks secara resmi dari pihak sekolah pun masih menginginkan untuk membahas

materi tentang seksualitas ini dengan orang tua mereka di rumah: *Adolescents feel that the sex education they receive in school is in adequate, and they want open discussion on the topic of sex with* their parents (Dilwort, Jennie, E., Long, 2009).

Rasa haus remaja akan informasi mengenai seksualitas juga diperkuat oleh penelitian Djaelani yang dikutip Sarifuddin (1999: 6). Djaelani menyatakan bahwa 94% remaja menyatakan butuh nasihat mengenai seks dan kesehatan reproduksi. Namun, repotnya sebagian besar dari remaja justru tidak dapat mengakses sumber informasi yang tepat. Jika mereka kesulitan untuk mendapatkan informasi melalui jalur formal, terutama dari lingkungan sekolah dan petugas kesehatan, maka kecenderungan yang muncul adalah coba-coba sendiri mencari sumber informal. Sebagaimana dipaparkan Elizabeth B. Hurlock (1994: 226), informasi mereka coba penuhi dengan cara membahas bersama teman-teman, buku-buku tentang seks atau mengadakan percobaan dengan jalan mastrubasi, bercumbu atau berhubungan seksual (Utamadi, 2012).

Kurangnya keterlibatan orang tua dalam pendidikan seks bagi remaja ternyata membawa dampak terhadap seksualitas remaja. Seperti disebutkan oleh Lesch (1999: 15), ternyata remaja putri yang tidak pernah bercerita tentang seks dengan ibunya memiliki resiko terhadap kehamilan yang tidak diharapkan (KTD) dibanding mereka yang mengkomunikasikan tentang seks dengan ibunya (Swana, 2001 dalam Dilwort, Jennie, E., Long, 2009).

Sementara itu, Miller dan Whitaker (2000) menemukan bahwa remaja yang tidak mendiskusikan permasalahan seksual dengan orang tua mereka menjadi lebih mudah terpengaruh oleh nilai-nilai yang dianut oleh teman sebayanya (Dilwort, Jennie, E., Long. 2009).

Hasil penelitian yang mengungkap besarnya harapan para remaja untuk memperoleh pendidikan seks langsung dari orang tua justru berlawanan dengan kondisi orang tua yang sesungguhnya. Someg & Gleason (2001) menyimpulkan bahwa masih ada orang tua yang merasa belum siap untuk mendiskusikan masalah seksual dengan anak remaja mereka, karena pada umumnya mereka berpikir bahwa remaja belum aktif secara seksual sehingga mereka belum membutuhkan informasi tentang seksualitas. Terkadang, pengetahuan orang tua tentang pendidikan seks pun terbatas. Ada juga yang kurang memahami kapan saat yang tepat untuk mendiskusikan tentang seksualitas dengan anak remaja mereka (Dilwort, Jennie, E., Long. 2009).

Menurut Whitaker, Miller, May & Lerin, (1999), kekurangan lain yang dimiliki orang tua adalah keterbatasan keterampilan untuk menyampaikan dan memediasi tingkat kenyamanan dalam menjalin komunikasi antar orang tua dan anak terkait dengan perilaku seksual (Dilwort, Jennie, E., Long. 2009).

Anggapan tabu terhadap seksualitas, terkadang juga menjadi tembok penghalang bagi remaja untuk memperoleh informasi yang benar tentang seksualitas. Bahkan pendidikan seks masih dianggap sebagai bentuk pornografi. Padahal berdasarkan hasil

penelitian Pusat Studi Seksualitas PKBI-DIY pada tahun 2000 tidak ada satu pun siswa yang menganggapnya sebagai pornografi (0%) dan hanya sebagian kecil guru (14,29%) yang masih menganggapnya sebagai pornografi (Tito, Pusat Studi Seksualitas-PKBI DIY, 2000).

Terdapat pemikiran pro-kontra tentang pemberian pendidikan seks pada remaja. **Pihak yang kontra** terutama menganggap bahwa pendidikan seks justru akan memberi jalan bagi remaja untuk mengembangkan rasa ingin tahu tentang seksualitas. Atau, dengan kata lain, pendidikan seks dianggap identik dengan mengajari remaja tentang seks. Sedangkan **pihak yang pro** terhadap pendidikan seks, pada dasarnya didorong oleh upaya antisipasi terhadap dampak perubahan ekstrem yang dialami remaja sebagai konsekuensi dari pertumbuhan dan perkembangan mereka. Sehingga peningkatan minat remaja terhadap persoalan seksualitas dianggap wajar, dan perlu diakomodasi. Salah satunya dengan memberikan informasi yang benar tentang seksualitas. Hal ini senada dengan hasil temuan Brendgen dkk. tentang seksualitas remaja yang mengatakan bahwa: "…Seksualitas merupakan kejadian normatif dan merupakan aspek yang normal dari perkembangan kesehatan remaja" (Brendgen, Wanner, & Vitoro, 2007 dalam addhealth@unc.edu).

Orang tua mempunyai posisi yang sangat unik ketika dihadapkan pada pendidikan seks untuk anak-anak mereka, karena orang tua merupakan agen sosialisasi norma-norma sosial yang paling awal dalam kehidupan anak-anak (Kim & Ward, 2007). Banyak

orang tua yang sebenarnya ingin mengajarkan dan berbicara tentang pengetahuan seks kepada anak-anak mereka (Kim & Ward, 2007; Sprecher, *et al*., 2008) akan tetapi seringkali mereka merasa ragu tentang kemampuan dan kompetensi mereka untuk mengkomunikasikan pengetahuan tersebut (Geasler, *et al.,* 1995; Afifi *et al*., 2008). Hal ini penting untuk digaris bawahi bahwa meskipun orang tua dapat mempengaruhi keyakinan spiritual anak-anak mereka termasuk bagaimana menempatkan seks dalam kehidupan, akan tetapi para orang tua sering kali tidak dapat menyampaikan beberapa informasi spesifik yang penting yang terkait dengan seks kepada anak-anak mereka (Regnerus, 2005; Afifi *et al*., 2008).

D. Gambaran tentang Pendidikan Seks

Pendidikan seks sebenarnya merupakan bagian dari kajian pendidikan kehidupan berkeluarga yang harus memperoleh dukungan yang kuat dari masyarakat (Firestone, Ballou, Bader & Whelchel, 1995). Pendidikan seks pertama kali diperkenalkan dan direkomendasikan oleh *State Board Education & New Jersey* pada tahun 1967. Ada tiga butir penting yang menjadi usulannya yaitu:

1. Pendidikan seks sebaiknya menjadi tanggung jawab rumah (keluarga), institusi keagamaan, dan sekolah.
2. Seks merupakan aspek penting dalam kepribadian, sehingga erat sekali hubungannya dengan aspek emosi dan perkembangan sosial. Ia akan memberikan pemahaman yang lebih baik dan

lengkap ketika dihubungkan dengan keseluruhan penyesuaian diri individu dalam keluarga maupun masyarakat.

3. Tujuan utama pendidikan seks adalah untuk memperkenalkan secara umum tentang keluarga dan hubungan interpersonal (tujuan ini masih bersifat umum).

Sosialisasi pendidikan seks pertamakali dilakukan oleh AFLA (*Adolescent Family Life Act*) pada tahun 1981 di Amerika. Tujuan utamanya adalah untuk mencegah kehamilan remaja dengan memperoleh program yang berpusat pada keluarga dengan cara: 1) Mempromosikan prinsip kesucian; 2) Pendisiplinan diri. Di sini tujuan mulai spesifik. Dana yang dialokasikan pemerintah saat itu cukup besar, yaitu 11 milyar USD untuk satu tahun. Pendidikan seks yang pertama kali disosialisasikan oleh AFLA melibatkan nilai-nilai agama, terutama agama Nasrani. Namun pada tahun 1983 organisasi kebebasan masyarakat Amerika menolak AFLA. Alasannya karena program pendidikan seks yang diterapkan AFLA dianggap memihak aturan negara dan gereja. Pada tahun 1985, melalui putusan pengadilan, AFLA dinilai telah menyalahi perundang-undangan yang berlaku. Kemudian secara resmi diajukan sebagai kasus hukum pada tahun 1988. Pada tahun 1993 keluar keputusan pengadilan yang memuat empat butir yang perlu diperbaiki AFLA (Howell, 2001). Keempat butir tersebut adalah:

1. Tidak melibatkan unsur nilai-nilai agama ke dalam programnya.
2. Program harus memiliki keakuratan secara medis.

3. Melibatkan prinsip-prinsip *self determination* (penentuan pilihan diri).
4. Menolak keterlibatan gereja dalam program pendidikan seks termasuk pengarahan-pengarahan yang dilakukan terhadap siswa pada jam-jam sekolah.

Berbagai penelitian dilakukan untuk memperkuat bukti ketidak-efektifan program pendidikan seks dengan pendekatan *abstinence only.* Hasil-hasil penelitian tersebut dijadikan alasan untuk menggantikan pendekatan *abstinence only* dengan *abstinence plus*. Kesimpulan umum yang diperoleh dari hasil penelitian tersebut antara lain:

1. Program *abstinence* (pantangan) *only* terhadap pendidikan seks ternyata tidak mengurangi keterlibatan remaja terhadap seks, kehamilan, maupun penyakit menular seksual.
2. Sebaliknya hasil penelitian membuktikan bahwa pendidikan seks secara komprehensif (*abstinence plus*) dapat meningkatkan perilaku positif remaja, penurunan tingkat tertular penyakit menular seksual (PMS). Tidak ada bukti yang menguatkan bahwa pendidikan seks dengan pendekatan *abstinence plus* bisa mengakibatkan kaum muda untuk mengenali dan melakukan aktivitas seksual lebih dini/memilih lebih banyak pasangan.

Pendidikan seks yang digunakan di berbagai negara saat ini berakar dari dua pendekatan pendidikan seks di atas (Collins; Alagiri; Summers, 2002). Pendekatan yang pertama, secara umum mengajarkan pantangan terhadap segala bentuk aktivitas seksual bagi setiap orang yang belum

menikah, tidak memberikan penjelasan yang mendetail terhadap kontrasepsi, pencegahan penyakit menular seksual dan kehamilan tidak diharapkan. Prinsip yang terkenal pendekatan ini adalah "*say no to sex before married.*" Pendekatan yang kedua memasukan ke dalam pendidikan materi tentang kontrasepsi, upaya-upaya pencegahan penularan penyakit menular seksual, termasuk penggunaan kondom dan alat kontrasepsi. Berikut ini adalah perbedaan dari keduanya:

Tabel 1: Perbedaan Pendekatan Abstinence Only dan Abstinence Plus dalam Pendidikan Seks

Abstinence Only	**Abstinence Plus**
Program pendidikan seks jenis ini melibatkan diskusi tentang nilai-nilai, pembentukan karakter, dan dalam beberapa kasus juga melibatkan keterampilan untuk melakukan penolakan terhadap seks. • Memromosikan pantangan terhadap seks • Tidak mengakui bahwa remaja akan aktif secara seksual • Tidak mengajarkan kontrasepsi atau penggunaan kondom • Menghindari diskusi	Program pendidikan seks *abstinence plus*, mengeksplorasi konteks dan makna yang terkandung dalam seks. • Memromosikan pantangan terhadap seks • Mengakui bahwa akan banyak remaja yang aktif secara seksual • Mengajarkan kontrasepsi atau penggunaan kondom • Melibatkan diskusi tentang kontrasepsi, aborsi, penyakit menular seksual dan HIV

tentang aborsi • Menegaskan bahwa penyakit menular seksual dan HIV sebagai alasan penolakan terhadap seks.	

(Sumber: Collins; Alagiri; Summers, 2002)

Kedua pendekatan dalam pendidikan seks ini kemudian diterjemahkan secara beragam. Penerjemahan ini biasanya tertuang melalui program pendidikan seks yang dirancang oleh para ahli, yang kemudian dijadikan standar pendidikan seks pada setiap negara. Di Indonesia, misalnya, diterapkan program KRR (Kesehatan Reproduksi Remaja) yang kemudian berganti menjadi Triad KRR. Jika diperhatikan, program ini lebih kuat dipengaruhi oleh pendekatan pendidikan seks jenis *abstinence plus*.

Meskipun sejak tahun 1993 pendekatan *abstinence only* telah dipatahkan oleh pendekatan kedua yaitu pendekatan *abstinen plus*, namun hingga sekarang masih terjadi saling tarik menarik antara kedua pendekatan ini. Pendekatan *abstinence only* tidak hilang begitu saja, buktinya sampai saat ini masih banyak negara yang menggunakan *abstinence only* sebagai rujukan dalam memberikan pendidikan seks bagi generasi mudanya. Bila dipelajari secara historis seperti diungkapkan oleh Howell (2001) perubahan paradigma dalam pendidikan seks tidak terlepas dari kepentingan politik. Peran agama dalam pendidikan seks digantikan oleh *science*, terutama di bidang medis. Oleh karenanya, dapat dipahami mengapa

pendidikan seks menjadi "monopoli" bidang kesehatan. Termasuk di Indonesia, pendidikan seks merupakan bagian dari program kesehatan dan kependudukan. Sehingga badan yang mengelola masalah pendidikan seks adalah Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional.

Apalagi bila melihat kembali kasus-kasus tentang seksualitas yang berkembang di masyarakat, ternyata menyangkut banyak faktor yang terlibat. Sehingga penanganan terhadap kasus-kasus seksualitas ini menjadi tanggung jawab bersama, bukan hanya tanggung jawab lembaga resmi yang telah ditetapkan pemerintah seperti BKKBN saja. Salah satu wadah yang strategis dalam membantu pemerintah untuk mengurangi dampak negatif dari penyalahgunaan seksualitas adalah keluarga. Karena keluarga merupakan lingkungan yang pertama kali dimasuki dan dikenali oleh seorang anak. Pihak yang pertama kali bertanggungjawab terhadap pendidikan anak di dalam keluarga ialah orang tua. Dengan demikian, orang tua merupakan ujung tombak pengenalan seksualitas bagi anak-anak mereka.

Seperti telah dikemukakan pada hasil-hasil riset terdahulu, peran orang tua dalam pendidikan seks sangat besar. Meskipun di beberapa negara telah diterapkan kebijakan pendidikan seks melalui lembaga formal seperti sekolah, ternyata, peran orang tua tidak tergantikan. Harapan untuk memperoleh informasi seksual langsung dari orang tua tetap mendapatkan urutan tertinggi. Sebaliknya para orang tua justru kurang memiliki kepercayaan diri untuk menjadi

sumber informasi seksual bagi anak mereka sendiri. Kondisi seperti ini terjadi di negara-negara yang nota bene sudah cukup lama mensosialisasikan pendidikan seks bagi generasi mudanya. Bagaimana dengan di Indonesia yang masih malu-malu kucing membicarakan seksualitas secara terbuka? Tentu kondisinya akan berbeda. Apakah perbedaan kultural juga berpengaruh pada pendapat orang tua tentang pendidikan seks yang tepat untuk diberikan kepada para generasi muda? Mana sebenarnya yang lebih sesuai untuk kultur Indonesia, apakah pendidikan seks dengan pendekatan *abstinence only* atau pendidikan seks dengan pendekatan *abstinence plus*? Jawaban inilah yang sebenarnya ingin diketahui oleh penulis. Untuk memperoleh jawaban tersebut, penulis telah melakukan studi lapangan yang akan diuraikan pada bagian berikut.

E. Pendapat Orang Tua Vs Remaja tentang Pendidikan Seks

Bagaimana sebenarnya pendapat remaja maupun orang tua tentang pendidikan seks dan seperti apa harapan-harapan mereka terhadap pendidikan seks? Untuk memperoleh jawaban tersebut, penulis mencoba melakukan studi lapangan. Studi ini melibatkan 284 remaja tingkat SMP dan SMA serta 90 orang tua. Untuk memperoleh gambaran mengenai pendapat orang tua dan remaja tentang pendidikan seks, digunakan alat ukur yang diadaptasi dari *Health Related Behavior Questionaire* dari Balding (1999a).

Ada dua alat ukur yang dihasilkan dari adaptasi tersebut yaitu Kuesioner Pendidikan Seks versi Orang

Tua (K-PS-OT) dan Kuesioner Pendidikan Seks versi Remaja (K-PS-R). Masing-masing alat ukur terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama adalah pendapat tentang isi materi pendidikan seks. Secara umum bagian pertama ini mencakup 3 topik penting dalam pendidikan seks yaitu: a) seks dan reproduksi manusia (10 item); b) dimensi sosial dari seksualitas (7 item); dan c) dimensi relasional dari seksualitas (6 item), sehingga total item untuk bagian pertama ini ada 23 item. Sedangkan bagian kedua menjaring data kualitatif tentang perlu tidaknya pendidikan seks, kesiapan orang tua memberikan pendidikan seks, sumber informasi seks, metode pendidikan seks, sudut pandang yang digunakan dalam pendidikan seks. Total item bagian kedua ada 8 item. Konsep pendidikan seks menurut Balding (1990) yang digunakan dalam studi lapangan penulis akar konsepnya berasal dari pendekan *abstinence plus*. Berikut ini adalah materi pendidikan seks yang dirumuskan oleh Balding.

Tabel 2: Rumusan Materi Pendidikan Seks Menurut Balding

A. TOPIK TENTANG SEKS DAN REPRODUKSI MANUSIA	
1	Pembahasan tentang bagian-bagian tubuh beserta fungsinya, termasuk fungsi reproduksi
2	Informasi tentang kontrasepsi dan Keluarga Berencana (KB)
3	Permasalahan seputar pubertas, perbedaan pertumbuhan dan perkembangan
4	Permasalahan seputar pubertas, perbedaan pertumbuhan dan perkembangan
5	Masalah yang berkaitan dengan perkembangan seksualseperti: mimpi basah, menstruasi,

	masturbasi/onani, dan lain-lain.
6	Informasi seputar hubungan intim seperti dorongan seksual, pemanasan, dan lain-lain.
7	Informasi tentang proses pembuahan, kehamilan dan kelahiran (tentang awal kejadian manusia).
8	Informasi tentang Penyakit Menular Seksual (PMS), termasuk HIV/AIDS (mengenali ciri-ciri dan upaya pencegahannya)
9	Informasi seputar seks dan persoalan hukum (Seperti hukuman bagi pelaku pornografi, pembuatan dan penyebarluasan film/video porno, dan lain-lain)
10	Informasi tentang seks yang aman
B. TOPIK TENTANG HUBUNGAN DIMENSI SOSIAL DARI SEKSUALITAS	
11	Konsep tentang suatu hubungan/interaksi: bagaimana mendengarkan, sikap toleransi, saling berbagi, bekerja sama)
12	Informasi seputar hubungan jangka panjang dan pernikahan (mulai dari adanya ketertarikan terhadap lawan jenis, menjalin hubungan yang serius sampai jenjang pernikahan)
13	Informasi seputar perubahan dalam suatu hubungan, seperti: putus dengan pacar, pemisahan, kehilangan, dan lain-lain.
14	Pembahasan seputar sikap, nilai-nilai agama, moral dan budaya yang berkaitan dengan seksualitas
15	Pembahasan tentang kehidupan berkeluarga, seperti: peran keluarga, perbedaan tipe keluarga, dan lain-lain.
16	Pendapat-pendapat umum tentang seksualitas yang berkembang di masyarakat (misalnya mengapa seks itu dianggap tabu, pembicaraan tentang seks bersifat pribadi, urusan seks hanya boleh diketahui oleh orang dewasa)
17	Pembahasan tentang pelecehan seksual (seperti perkosaan, kekerasan seksual, eksploitasi/penyalahgunaan seksual), mulai dari pengertiannya hingga cara-cara pencegahannya.
18	Konsep tentang suatu hubungan/interaksi: bagaimana mendengarkan, sikap toleransi, saling berbagi, bekerja

	sama)
19	Informasi seputarhubungan jangka panjang dan pernikahan (mulai dari adanya ketertarikan terhadap lawan jenis, menjalin hubungan yang serius sampai jenjang pernikahan)
20	Informasi seputar perubahan dalam suatu hubungan, seperti: putus dengan pacar, pemisahan, kehilangan dan lain-lain.
21	Pembahasan seputar sikap, nilai-nilai agama, moral dan budaya yang berkaitan dengan seksualitas
22	Pembahasan tentang kehidupan berkeluarga, seperti: peran keluarga, perbedaan tipe keluarga dan lain-lain.
C. TOPIK TENTANG KETERAMPILAN PRIBADI	
23	Pembicaraan seputar topik seksual (seperti ketertarikan terhadap lawan jenis, perasaan cinta dan kasih sayang, pengungkapan/pengekspresian perasaan sayang atau cinta yang diperbolehkan dan yang tidak diperbolehkan.
24	Persoalan yang terkait dengan pengambilan keputusan dan pilihan dalam suatu hubungan (Misalnya saat menerima atau menolak ajakan pertemanan, ajakan untuk berpacaran dan lain-lain yang dinilai cukup beresiko)
25	Menjaga keamanan diri dan menghindari tekanan dari lingkungan (misalnya ketika ada ajakan dari orang lain untuk melakukan atau terlibat dalam aktivitas seksual; bagaimana cara menolaknya)
26	Mendiskusikan suatu hubungan (Baik dengan laki-laki maupun perempuan)
27	Isu seputar kepercayaan diri dalam menjalin suatu hubungan. (Misalnya karena kurang percaya diri maka ia tidak berani mengemukakan pendapat atau ketidaksetujuannya kepada orang lain, sehingga mudah terpengaruh oleh ajakan orang lain).
28	Memanfaatkan jasa layanan kesehatan seksual (Misal penyuluhan dari BKKBN atau dari lembaga lain yang fokus pada penanganan masalah seksual bagi remaja)
29	Pembicaraan seputar topik seksual (seperti ketertarikan terhadap lawan jenis, perasaan cinta dan kasih sayang, pengungkapan/pengekspresian perasaan sayang atau cinta yang diperbolehkan dan yang tidak diperbolehkan.

30	Persoalan yang terkait dengan pengambilan keputusan dan pilihan dalam suatu hubungan (Misalnya saat menerima atau menolak ajakan pertemanan, ajakan untuk berpacaran dan lain-lain yang dinilai cukup beresiko)

Hasil yang diperoleh dari studi lapangan, di antaranya adalah sebagaimana berikut ini. Pertama, baik orang tua maupun remaja sama-sama berpendapat bahwa remaja perlu memperoleh pendidikan seks dengan jumlah masing-masing: remaja sebanyak 95,07% (270 orang) dan orang tua sebanyak 97,47% (77 orang).

Kedua, sumber informasi yang diharapkan memberikan pendidikan seks menurut remaja adalah orang tua (remaja SMP: 75,16%; remaja SMA: 69,46 %).Sedangkan posisi kedua ditempati oleh guru (remaja SMP: 41,17%; SMA: 40,45%).

Ketiga, metode yang dinilai paling sesuai dalam menyampaikan pendidikan seks, baik orang tua maupun remaja, sama-sama memilih melalui bimbingan langsung dari orang tua (remaja SMP: 69,28%; remaja SMA 68,7%; orang tua: 58,22%). Penyampaian oleh orang tua yang jenis kelaminnya sama dengan remaja (46,8%), yang menyebutkan harus bersamaan antara ayah dan ibu (30,37%), sementara yang mengatakan bimbingan dari ayah atau ibu sama saja sekitar 20,25%. Bimbingan dari guru menjadi pilihan kedua setelah orang tua (siswa SMP: 41,17%; SMA: 48,09%; orang tua: 44,3%).

Keempat, semua responden, baik orang tua maupun remaja, menginginkan sudut pandang agama dijadikan sebagai patokan dalam pendidikan seks

(remaja SMP: 74,50%; SMA: 52%; orang tua 78,48%). Sudut pandang kesehatan menjadi pilihan kedua setelah sudut pandang agama (SMP: 67,32%; SMA: 47,32%; orang tua: 65,82%).

Kelima, materi pendidikan seks yang dinilai tepat untuk remaja ada 20 materi dari 23 materi yang ditawarkan oleh Baldwin (1990). Sedangkan 3 materi lainnya, yaitu keluarga berencana (KB), hubungan intim, dan seks yang aman dianggap belum tepat untuk remaja. Ketiga materi tersebut merupakan bagian dari topik tentang seks dan reproduksi manusia. Topik tentang dimensi sosial dan keterampilan pribadi dinilai lebih diperlukan.

Keenam, berdasarkan data kualitatif yang diperoleh dari orang tua: mayoritas orang tua mengatakan bahwa pendidikan seks perlu diberikan kepada remaja dan mereka siap untuk memberikan pendidikan seks kepada remaja, namun kesiapan ini lebih bersifat normatif dan banyak didorong karena tuntutan peran dan kewajiban sebagai orang tua. Para orang tua justru lebih mempercayai guru sebagai orang yang dinilai memiliki *skill* yang memadai untuk dijadikan sebagai sumber informasi tentang pendidikan seks bagi remaja.

Hasil studi lapangan di atas memberikan kesimpulan yang menarik seputar pendidikan seks bagi remaja di antaranya: (1) Pendidikan seks ternyata dibutuhkan oleh sebagian besar remaja, hal ini senada dengan pendapat orang tua; (2) Baik remaja maupun orang tua berpendapat bahwa orang tua merupakan sumber informasi yang tepat dalam memberikan

pendidikan seks bagi remaja dibandingkan sumber informasi lain; (3) Secara teknis, pendidikan seks bisa diberikan oleh orang tua yang sama jenis kelaminnya dengan remaja, secara bersama-sama antara ayah dan ibu, atau salah satunya; namun pilihan terbanyak adalah dilakukan oleh orang tua yang sama jenis kelaminnya; (4) Remaja dan orang tua sepakat bahwa sudut pandang agama merupakan pilihan utama dalam pendidikan seks dibandingkan sudut pandang lainnya, termasuk kesehatan; (5) Materi pendidikan seks yang diperlukan mayoritas berkaitan dengan dimensi sosial dan personal dari seksualitas termasuk topik tentang seks dan reproduksi manusia, sedangkan untuk materi keluarga berencana (KB), hubungan intim, dan informasi tentang seks yang aman dianggap tidak perlu; (6) Pengakuan orang tua tentang kesiapan dalam memberikan pendidikan seks bagi remaja hanya didasarkan pada kesadaran mereka terhadap peran dan tanggung jawabnya sebagai orang tua bukan karena siapnya pengetahuan atau *skill* yang mereka miliki. Jadi secara implisit sebenarnya para orang tua merasa belum memiliki bekal yang memadai untuk memberikan pendidikan seks bagi remaja.

F. Alternatif yang Ditawarkan

Mencermati fenomena yang berkembang di masyarakat tentang perilaku seksual remaja, hasil-hasil riset, fakta keterlibatan orang tua dalam memberikan pendidikan seks terhadap remaja, serta hasil studi lapangan yang telah dilakukan, menurut hemat penulis, perlu dirancang model pendidikan seks

terhadap remaja yang diberikan secara langsung oleh para orang tua. Pendidikan seks yang dimaksud adalah pemberian informasi secara sistematis tentang berbagai hal yang menyangkut kehidupan seksual remaja, yang diintegrasikan dengan proses pengasuhan orang tua terhadap remaja. Untuk tujuan ini, penulis menggabungkan antara *sex education* (pendidikan seks) dengan parenting, yang kemudian menghasilkan istilah *parenting sex education*.

Parenting menurut Galinsky (1981) adalah suatu proses di mana orang tua dan anak-anak tumbuh dan berkembang, masing-masing mempengaruhi yang lain sepanjang hidup mereka (http:// www.education.com/reference). Sumber lain menyebutkan bahwa *parenting* merupakan proses interaksi berkelanjutan antara orang tua dan anak-anak mereka yang meliputi aktivitas-aktivitas berikut: memberi makan (*nourising*), memberi petunjuk (*guiding*) dan melindungi (*protecting*) anak-anak ketika mereka bertumbuh (Brooks, 1991 dalam Wonohadijoyo, 2001).

Peran orang tua dalam mengasuh, membimbing dan melindungi anak-anak mereka akan berbeda penekanannya untuk setiap fase yang berbeda, termasuk fase remaja. Bila mengacu pada karakteristik remaja, di mana terjadi kematangan fungsi reproduksi, maka salah satu topik penting dalam parenting untuk fase remaja adalah tentang pendidikan seks.

Melalui *parenting sex education* yang dilakukan para orang tua diharapkan remaja mampu: (1) Mengambil keputusan yang tepat tentang seks dan hubungan yang dipilihnya serta bertanggung jawab

dengan keputusan tersebut; (2) Mengenal dan memahami situasi yang mungkin beresiko atau bahaya, dan kekerasan yang mengancam mereka; (3) Mengetahui bagaimana memperoleh informasi akurat dari sumber yang terpercaya; (4) Mengetahui bagaimana dan di mana mereka dapat bertanya dan mencari pertolongan atau dukungan terkait dengan permasalahan seksual yang mereka alami; (5) Mengetahui bagaimana cara bernegosiasi dan mengetahui seks yang aman termasuk keterampilan mengamankan dan menolak (Langfeld T, Porter M., 1986).

Gambar 1 Kesimpulan Temuan

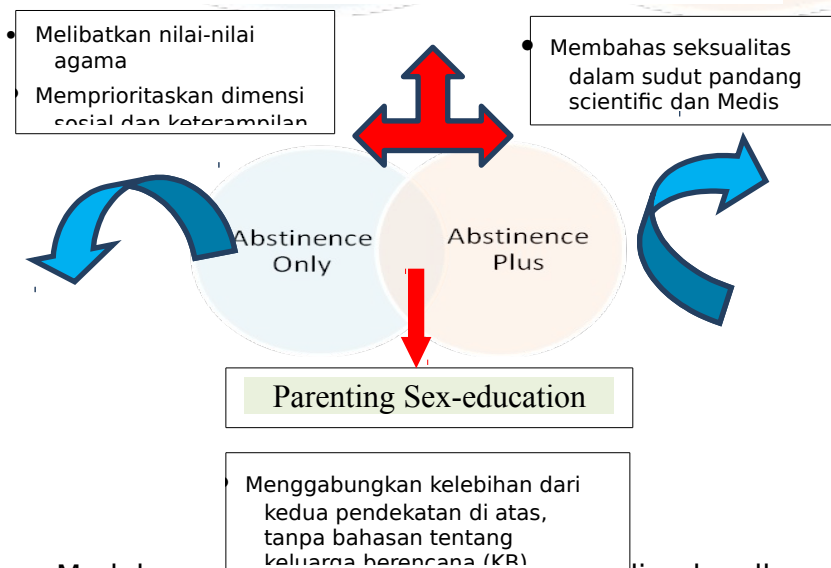
- Melibatkan nilai-nilai agama
- Memprioritaskan dimensi sosial dan keterampilan

- Membahas seksualitas dalam sudut pandang scientific dan Medis

Abstinence Only

Abstinence Plus

Parenting Sex-education

- Menggabungkan kelebihan dari kedua pendekatan di atas, tanpa bahasan tentang keluarga berencana (KB)

Model *parenting sex education* ini dimaksudkan untuk membantu para orang tua memahami kehidupan seksual remaja secara komprehensif, mulai

dari mengubah paradigma berpikir, yang semula cenderung negatif dan menganggap tabu terhadap seksualitas menjadi lebih terbuka dan menganggap bahwa seksualitas adalah hal yang alamiah pada remaja. Oleh karena itu perlu disikapi secara wajar dan dibantu bagaimana cara meregulasi dorongan seksual yang ada pada diri remaja, terutama dengan memaksimalkan peran orang tua sebagai sumber informasi seksual bagi remaja.

Berdasarkan kajian teoritik dan studi lapangan yang telah dilakukan oleh penulis, diperoleh kesimpulan bahwa pendididikan seks yang diberikan orang tua terhadap remaja, perlu mengkolaborasikan kedua pendekatan pendidikan seks yang ada (*abstinence only* dan *abstinence plus).* Kolaborasi yang dilakukan, tentu saja dengan mempertimbangkan faktor kultural yang berlaku di negara Indonesia. Faktor kultural yang dinilai penting dalam pendidikan seks berdasarkan hasil studi lapangan yang penulis lakukan adalah: (1) Melibatkan nilai-nilai agama dalam pendidikan seks; dan (2) Memprioritaskan dimensi sosial dan keterampilan pribadi dalam pendidikan seks.

Daftar Pustaka

Arifian, Septina. 2014. “Kasus Sodomi Sukabumi: Buku Harian Emon Ada Nama 120 Anak”, http://www.solopos.com. 10 Mei 2014 21:00 WIB. Diunduh 20 Juni 2014.

BAPENAS, BPPS, UNFPA. 2013. *Proyeksi Penduduk Indonesia* (*Indonesia Population Projection*) 2010-2035.

Collins, Alagiri,Summers. 2002. *Abstinence Only vs Comprehensive Sex Education: What are the Arguments? What is the Evidence?* Policy Monograph Series – March 2002.

Covey, R., Stephen. 2000. *7 Kebiasaan Keluarga yang Sangat Efektif* (Edisi Terjemahan). Mitra Media Publishers.

Deborah Roffman. 2000. *Sex and Sensibility: The Thinking Parent's Guide to Talking Sense About Sex*, Perseus Books.

Dec 18, 2013. Diunduh pada 20 Juni 2014, pukul 13.35.

Dilwort, Jennie, E., Long. 2009. *Parents as Co-Educators: Do Effective Sex Education Programs Include Parents?*. Family Science Review Volume 14, 2009. Family Science Association All Rights Reserved.

Faturochman, Soetjipto, H.P. 1989. *Knowledge, Attitude and Practice of Reproductive Health among Javanese and Balinese Adolescent Survey Report*.Yogyakarta: Population Studies Center UGM.

Galinsky, Ellen (2008). *The Six Stages of Parenthood* Reading, MA: Perseus Books, 1987. As printed in R. Newman, Building Relationships with Parents and Families in School-Age Programs. New Albany, OH: School-Age NOTES, 2008. Pages 56-59.

Haffner, W., Debra. 2001. *Beyond the Big Talk: Every Parent's Guide to Raising SexuallyHealthy Teens —From Middle School to High School and Beyond*. Newmarket Press.

Howell, Marcela. 2001. *The Future of Sexuality Education: Science or Politics*. Advocates for Youth. Volume 12 No. 3 March 2001.

Okezone. 2014.Separuh Remaja di- Jabodetabek tak perawan **Error! Hyperlink reference not valid.** diunduh pada 13:35. diunduh pada Jum'at 11 April 2014 pukul 20:40.

Okezone. 2014.Survei BKKBN Soai Perawan Bikin Panik Orang tua **Error! Hyperlink reference not valid.** diunduh pada Jum'at, 11 April 2014. Pukul 23:42.

Okezone. 2014. Tiap Tahun Seks Pra-nikah Remaja Meningkat **Error! Hyperlink reference not valid.**diunduh pada Jum'at 11 April 2014 pukul 20:35.

Childrens.org. 2014. Parents Matter The Role of Parents in Teens Decisions-about-sex. http://www.childtrends.org/?publications=0F1xH3qr.dpuf diunduh pada 15 Februari 2014. Pukul 17:25

Listyaningsih, Umi. 2014. Remaja Perencana Fertilitas Masa Depan. http://www.cpps.or.id/content/ diunduh pada 4 april 2014 pukul 17:32.

http://www.merriam-webster.com/thesaurus/parenthood diunduh pada Senin 21 April 2014 pukul 11:30

Ikramullah, E.; Manlove, J.; Cui, C., 2009. *Parents Matter: The Role of Parents in Teens' Decisions about Sex* - See more at:

Iskandar, Meiwita B. "*Hasil Uji Coba Modul Reproduksi Sehata Anak & Remaja untuk Orang Tua.*" Makalah pada Lokakarya Penyusunan Rencana Pengembangan Media, diselenggarakan oleh PKBI, Jakarta, 20-21 Mei 1997.

JIBI. 2014. PELECEHAN SEKSUAL DI JIS: Umur 5 Tahun, Zainal Tersangka Kasus JIS Jadi Korban Sodomi Ini Kisahnya. http://www.solopos.com. Senin, 28 April 2014 08:33 WIB. Diunduh 20 Juni 2014.

Kartikawati, Reni .2014. *Yang Terlupakan dalam Mengajarkan Kesehatan Reproduksi.* (diposting pada kamis, 6 Maret 2014) Tersedia di https://id.berita.yahoo.com/ blogs/newsroom-blog/yang-terlupakan-dalam-mengajarkan-kesehatan-reproduksi-050604820.html diunduh pada Rabu 16 April 2014.

Lawrence, Kanabus and Regis a (2000). *Survey of Sex Education Provision in Secondary School*. tersedia di http://hivaidsclearinghouse.unesco.org/search/resources/ HIV%20AIDS%2086.pdf diunduhpada 15 April 2013 19:24

LDFEUI dan NFPCB. *Baseline Survey of Young Adult Reproductive Welfare inIndonesia* 1998/1999 Book I. Jakarta: LDFEUI dan NFPCB, Juli 1999a.

LDFEUI dan NFPCB. *Baseline Survey of Young Adult Reproductive Welfare in Indonesia 1998/1999. Executive Summary and Recommendation Program.* Jakarta: LDFEUI dan NFPCB,

Listyaningsih, Umi. 2012. Remaja, Perencana Fertilitas Masa Depan.

MCR-PKBI JABAR. 2011. *Profil Kasus Perilaku Seksual Remaja Bandung*. Data Mitra Citra Remaja januari – juni tahun 2011.

Munir, Misbahol (2010). *Tiap Tahun, Remaja Seks Pra-nikah Meningkat.* Senin, 06 Desember 2010 7:12

Munir, Misbahol. 2010. *ABG Impikan ke Belanda Demi Seks Bebas*. Diposting pada Senin, 06 Desember 2010 08:51 WIB. http://news.okezone.com/read/2010/12/06/338/400440/abg-impikan-ke-belanda-demi-seks-bebas. Diunduh pada Sabtu 12 April 2014 pukul 00:32.

Republika Online, 2014. "Polres Cirebon Terjunkan Psikiater Tangani Kasus Sodomi', dalam www.republika.co.id, May 9, 2014 – diunduh pada 20 Juni 2014, pukul 13.28.pria perkosa ayam dan kambing - YouTube

Santrock, W. John. 2002. *A Topical Approach To Life-Span Development*. Mc. GrawHill.

Sarwono, S. W. 1991. *Psikologi Remaja*. Jakarta: Rajawali Pers

Sarwono, S. W. 2006. *Psikologi Remaja*. Jakarta: Rajawali Pers.

Schwartz, Pepper, Capello Dominic. 2000. *Ten Talks Parents Must Have with Their Children About Sex and Character.* http://www.questia.com/searchglobal?q=subject!Sexuality!AllWords#00000Academic

Suryana, Dede. 2010. *Survei BKKBN Soal "Perawan" Bikin Panik Orang tua*. Diposting pada Senin 29 Nopember 2010 pukul 17:47 WIB.

Wirakusuma, Yudha. 2010. *BKKBN: Separuh Remaja di Jabodetabek Tak Perawan*. Diposting pada Senin, 29 November 2010 16:05 wib.

www.facebook.com. 2013. *Tingkat Keamanan Kondom Mencegah AIDS Cuma 70%* December 3, 2013 at 4:53am https://id-id.facebook.com/notes/info-tempat-wisata-dunia/tingkat-keamanan-kondom-mencegah-aids-cuma-70/632967413413222) diunduh pada Jum'at 11 April 2014 pukul 20:02.

Youtube. 2013. "Pria Perkosa Ayam dan Kambing", dalam www.youtube.com/watch

Sadock, Kaplan, Freedman. 1976. *The Sexual Experience*. The Williams & Wilkins Company Baltimore.

ISLAM DAN KATOLIK: KOMPETISI MISI, KONFLIK, DAN KERJASAMA

(Studi di Cigugur, Kuningan)

Dr. Acep Aripudin

A. Pendahuluan

Pluralitas masyarakat Indonesia dalam kehidupan beragama tidak disangsikan lagi merupakan kenyataan. Beberapa agama besar, seperti Hindu, Budha, Islam, Katolik, Protestan dan beragam agama lokal (*natural religion*) tumbuh dan berkembang di negeri Nusantara ini. Pluralitas dan keragaman masyarakat juga berpijak pada aspek keragaman sukubangsa, bahasa dan budaya yang mengakar dalam masyarakat Indonesia. Sebagaimana dicatat Koentjaraningrat, bahwa Indonesia memiliki, sekurang-kurangnya 300-an etnik bangsa dan 600-an bahasa ibu.[1] Keragaman penduduk Indonesia tersebut, kemudian berpengaruh terhadap pengelompokan organisasi politik, budaya dan lapisan sosial, termasuk perbedaan praktik misi atau dakwah umat beragama.

Analisis pemikiran dan riset guna memahami realitas sosial pluralitas masyarakat, karenanya, amatlah penting dalam rangka membuktikan bahwa

---

1 Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta, Gramedia, 19-89.

masyarakat Indonesia yang sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kerja sama, toleransi dan meredam konflik yang sangat potensial di antara komponen masyarakat. Barangkali inilah signifikansi dan relevansi studi tentang pola hubungan dan interaksi masyarakat Indonesia dalam kehidupan beragama pada khususnya.

Analisis studi terhadap pola interaksi umat berbeda agama di Indonesia ini berusaha mengetahui potret hubungan Islam dan Katolik yang terjadi di kaki Gunung Ciremai. Studi disederhanakan dengan menganalisis bentuk hubungan Islam dan Katolik di lokasi itu, memetakan praktik dakwah dan misi, mengetahui faktor-faktor yang secara tersembunyi menimbulkan konflik di antara kedua umat penganut beda agama tersebut dan mengungkap penyebab kedua umat berbeda agama tersebut mau bekerja sama dan hidup bersama meskipun keyakinan mereka berbeda.

Pengungkapan terhadap potret hubungan umat berbeda agama, dalam hal ini Islam dan Katolik, yang menjadi fokus observasi ini, berusaha memahami praktik dakwah Islam dan misi Katolik, serta memahami bentuk-bentuk konflik dan kerja sama di antara keduanya di suatu desa di Indonesia yang memiliki tingkat keragaman cukup representatif, yaitu Desa Cigugur yang berada di Kabupaten Kuningan, Provinsi Jawa Barat.

B. Intisari dan Cakupan Bahasan

Setidaknya ada empat kelompok umat berbeda agama yang ada di Desa Cigugur, yaitu Penghayat Madrais, Islam, Katolik, dan Protestan.[2] Umat Islam percaya kepada Tuhan yang tunggal Allah Swt. dan mempraktikan amalan-amalan Islam, terutama Rukun Iman dan Rukun Islam. Umat Islam juga berafiliasi terhadap ormas-ormas keagamaan, terutama Muhammadiyah dan NU; di samping juga ada yang berafiliasi dengan at-Tarbiyah dan FUUI. Beragam sekolah Islam tumbuh dan berkembang di Cigugur sebagai bagian integral dari dakwah.

Kepercayaan terhadap penghayat juga berkembang dengan dinamikanya. Penghayat dimaksud adalah kepercayaan Madrais (*Madraism*). Penganut Madrais atau juga disebut penganut Agama Djawa Sunda (ADS) awalnya adalah penganut Islam, namun di samping menganut Islam mereka juga sekaligus pengikut penghayat Madrais. Sikap *pollower* Madrais inilah yang dianggap menyimpang oleh kelompok Islam, sehingga harus didakwahi. Penganut Madrais kemudian berkembang bukan hanya dari Islam, namun juga dari penganut agama Katolik dan Protestan. Bahkan, seluruh penganut Protestan di Cigugur sekaligus pengikut penghayat Madrais. Sinkretisme seperti ini dilarang oleh Islam, namun dijadikan "dialektika proses misi" oleh Katolik maupun Protestan. Kelompok penghayat berkembang tidak hanya di Cigugur, tetapi sudah sudah menyebar ke daerah-daerah terdekat, seperti Ciamis, Kuningan,

---

2 A. Aripudin, *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i Terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai*, Jakarta, Rajawali Pers, 2011.

Tasikmalaya dan beberapa daerah di Jawa Barat bahkan sudah sampai Nusa Tenggara. Eksistensi kaum penghayat Madrais sudah dicatat badan dunia, Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).

Katolik masuk ke Cigugur sebenarnya sudah menjadi incaran para misionaris sejak zaman kolonial.[3] Namun, momentum “katolikisasi” adalah pernyataan sikap pimpinan Madrais. Ketika itu Pangeran Tedjabuana, yang memilih Katolik sebagai agama tambatan hatinya membuat ribuan pengikut penghayat masuk Katolik.[4] Kelompok Islam yang dimotori para ustadz/ajengan/mubaligh menghukumnya sebagai *murtad*. Conversi agama massal pengikut penghayat Madrais dari Islam ke Katolik disebabkan banyak faktor, seperti tekanan penguasa, kegagalan dakwah para da’i dan konflik dengan umat Islam.[5] Membludaknya pengikut penghayat masuk Katolik juga menjadikan ruang *Jinem* di dalam Paseban Tri Panca Tunggal milik penghayat dipinjamkan sementara untuk ritual pengikut Katolik. Hubungan Katolik dan pengikut Madrais makin mesra, terutama para pimpinannya. Katolik sekarang memiliki empat buah gereja, sebuah Gua Maria, sebuah rumah sakit kelas B dan beberapa buah sekolah.

Agama Protestan masuk ke Cigugur mengikuti saudara kandungnya, Katolik. Protestan pertama kali dikenalkan di Cigugur pada tahun 1980 oleh pendeta

---

3 Lukas N. Rosana, *Sejarah Perkembangan Gereja Kristus Raja 1964-2003*, Kuningan-Cigugur, 2005.

4 Mashuri, *Proses Pengkatolikan di Cigugur*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, 1976.

5 A. Aripudin, *Pengembangan*, ...*ibid.*, hlm. 70.

Gerson. Sekarang Protestan sudah memiliki dua buah gereja dan ratusan jemaat menempati urutan ke-4 setelah Islam, Katolik dan ADS.[6] Semua penganut paham-paham beragam agama dan kepercayaan di atas, hidup dalam wilayah sama sebagai bagian dari kesatuan keluarga dan etnis Sunda. Pada satu sisi, mereka memiliki perbedaan fundamental dalam hal keyakinan dan praktik ibadah keseharian, sehingga sering menimbulkan gesekan yang mengarah pada konflik dan pertikaian, meskipun pertikaian tersebut tidak selamanya dipicu masalah agama. Pada sisi lain, mereka hidup berdampingan, bertetangga, bahkan perbedaan keyakinan agama banyak terjadi dalam satu keluarga.

Mereka juga memiliki profesi relatif sama pada umumnya, yaitu sebagai peternak, petani sawah, dan petani palawija. Bersuku sama, yaitu suku Sunda, cara berpakaian dan bahasa mereka juga sama, bahasa Sunda. Mereka hidup dalam perbedaan keyakinan dan agama, namun seiring perkembangan zaman dan putaran waktu, mereka tampaknya hidup bersama mengarah pada praktik hidup kerja sama dalam perbedaan. Pertanyaannya ialah bagaimana hubungan Islam dan Katolik berkaitan dengan dakwah dan misi yang dipraktikkan oleh masing-masing penganut agama yang mengarah pada kompetisi misi hingga menimbulkan konflik di antara mereka? Praktik dakwah dan misi seperti apa yang dilakukan oleh mereka sehingga menimbulkan konflik? Persoalan apa saja yang menimbulkan konflik di antara mereka, dan bagaimana

6 A. Aripudin, *Pengembangan.....ibid.*, hlm. 55.

hubungan mereka saat ini, sehingga tampak hubungan yang mengarah pada kerja sama? Sisi-sisi mana saja yang mendorong mereka (Islam dan Katolik) tersebut mengarah pada hubungan kerja sama? Apakah ada faktor-faktor sosial yang menjadi penghantar dan media bagi hubungan kerja sama di antara mereka?

Berpijak dari beberapa masalah yang dipertanyakan di atas, tulisan ini bertujuan mengetahui dan mengungkap kompetisi praktik dakwah dan misi yang mengarah pada konflik yang terjadi antara Islam dan Katolik. Pada tahap berikutnya dideskripsikan bagaimana bentuk-bentuk hubungan mereka dalam hal misi dan dakwah yang mengarah pada pola hubungan kerja sama serta faktor-faktor sosial yang menjadi penghantar atau media terjadinya kerja sama tersebut yang terjadi di Cigugur.

Kompetisi dakwah dan misi dalam tulisan ini adalah perlombaan penyebaran agama kepada orang atau masyarakat di Cigugur dengan cara-cara yang dilakukan oleh tokoh agama Islam dan Katolik. Sebagian dakwah dan misi yang dipraktikan mengarah pada konflik di antara mereka. Konflik dimaksud merupakan pertentangan dua kelompok sosial (dalam hal ini Islam dan Katolik) atau lebih berikut potensi-potensi yang mendorong ke arah konflik tersebut. Kerjasama adalah *the process of groups of organisms working or acting together for their common/mutual benefit, as opposed to working incompetition for selfish benefit*.[7]

7 Alfie Kohn, *No Contest: The Case Against Competition*, Houghton Mifflin Harcourt, 1992, hlm. 19.

C. Metode Penelitian

Awal penelitian tetang Islam dan Katolik ini bentuknya kasuistik atau studi kasus menelusuri tentang terjadinya kompetisi dakwah dan misi hingga terjadinya konflik dan kerja sama di Cigugur, Kabupaten Kuningan. Studi kasus mengcu kepada pandangan Robert K. Yin adalah: (a) menyelidiki fenomena dalam konteks kehidupan nyata; (b) batas-batas antara fenomena dan konteks tidak tampak dengan tegas, dan; (c) multisumber bukti dimanfaatkan.[8] Hasil penelitian ini merupakan sudut tertentu dalam disertasi saya di Sekolah Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.[9] Tulisan ini merupakan bagian tertentu, dalam penelitian tersebut yang dilakukan selama sembilan bulan ditambah dua bulan penulisan hingga menjadi naskah pada tahun 2009.

Pengumpulan data dilakukan dengan teknik-teknik berikut: pertama, metode observasi partisipasi (*participative observation*); kedua, wawancara mendalam (*indepth interview*); ketiga, penelusuran data sekunder, seperti beberapa skripsi, tesis dan disertasi yang meneliti tentang masyarakat Cigugur, hasil-hasil penelitian, surat-surat resmi dari lembaga pemerintah serta ormas keagamaan dan tulisan-

---

8 Robert K. Yin, *Studi Kasus Desain dan Metode*, trj. M.D. Mudjakir, Jakarta, Rajawali Pers, hlm. 18.

9 Judul aslinya adalah, *Respons Da'i terhadap Dinamika Kehidupan Beragama: Studi tentang Pengembangan Metode Dakwah di Cigugur, Kuningan, Jawa Barat*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2010.

tulisan yang relevan dengan topik penelitian. ‘*Ala kulli hal*, penelitian yang kurang biaya ini, mengarah pada metode semi *grounded research*, yaitu penelitian dengan tujuan menemukan teori melalui data yang diperoleh secara sistematis di lapangan. Data lapangan inilah melalui proses analisis data kemudian dijadikan alat untuk membangun teori.[10]

D. Sekilas Lokasi Penelitian

Cigugur adalah nama kelurahan sekaligus ibukota kecamatan dan termasuk kecamatan termaju di Kabupaten Kuningan. Iklim sangat sejuk dengan pemandangan sangat indah.[11] Suasana demikian menjadi magnet banyaknya wisatawan domestik, bahkan turis mancanegara berkunjung ke Cigugur terutama pada hari-hari libur. Konsekuensi banyaknya pengunjung memacu menjamurnya industri jasa penginapan, terutama kamar-kamar kos dan

---

10 Tugas dari penelitian *grounded research*, mengacu kepada pendapat B. G. Glaser & A. L. Strauss adalah bagaimana menemukan teori dari data yang diperoleh dan dianalisis secara sistematis, hingga menghsilkan *grounded theory*. M. Atho Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002, hlm. 232.

11 Semula bernama *Desa Padara* yang disandingkan kepada Eyang Padara atau Ki Gede Padara, seorang penganut Hindu yang sakti. Ketika Kesultanan Cirebon (yang dipimpin Syarif hidayatullah) menganjurkan agar memeluk Islam (syahadat), Padara menolaknya. Kemudian ia dinyatakan “gugur” dan disebut Cigugur. Anonimus, *Peradaban Jaman Batu di Cipari,* Cigugur, Lembaran Catatan, t.th., hlm.1-4. Wawan Hernawan, *Komunikasi antar Umat Beragama di Cigugur,* Bandung, Disertasi Universitas Padjadjaran, 2005, hlm. 131-132. Kecamatan Cigugur dihuni oleh 38.594 jiwa dengan jumlah kepala keluarga 9.213 terdiri dari 19.654 laki-laki dan 18.940 orang perempuan dengan kepadatan 1.416 per kilometer persegi.

perhotelan, jasa transportasi dan tempat-tempat wisata telah menambah daya tarik daerah ini sebagai 'daerah-kota' yang unik.[12]

Luas wilayah sekira 27.250 m^2. Suhu udara rata-rata antara 20^0 hingga 30^0 Celcius dengan ketinggian tanah berkisar antara 700 sampai 850 meter di atas permukaan laut. Cigugur juga memiliki daya tarik keragaman masyarakat dalam memeluk agama dan keyakinan, karena hampir seluruh agama yang ada di Indonesia ada di Cigugur.[13] Keadaan demikian sangat mempengaruhi para da'i dalam melakukan dakwah.[14]

Keragaman penganut agama terkonsentrasi terutama di Kelurahan Cigugur, Kelurahan Sukamulya, Desa Cipari, dan Kelurahan Cisantana.[15] Pemeluk

12 Penulis sering melihat satu-dua turis asing yang berlalu-lalang di Cigugur, menunjukan Cigugur dikenal wisatawan mancanegara. Di antara tempat wisata yang ada di Cigugur adalah: Situs Purbakala Cipari, Gunung Ciremai, Kolam Renang dengan maskot Ikan Dewa, dan tentu saja wisata agama. Rochayat Harun, *Wisata Alam Cagar Budaya Kabupaten Kuningan,* Kuningan, Tulisan terbatas, t.th.

13 Meminjam ungkapan salah seorang aparat di Kantor Kecamatan, Cigugur adalah *miniaturnya Indonesia* dalam kebinekaan beragama. Wawancara dengan Asep, tanggal 19 Pebruari 2009.

14 Ustadz Dadi misalnya, sangat "pesimis" ketika dilihat masyarakat Cigugur di sekitar rumahnya ada yang sering makan daging anjing, berjudi dan tidak melakukan salat Jumat. Ia beranggapan, jangan-jangan ia bukan muslim. Membedakan antara muslim dan non-muslim sudah kabur, meskipun dalam lingkungan terdekat.

15 Kelurahan Sukamulya berpenduduk 2.824 orang, terdiri dari 1.449 laki-laki dan 1.375 orang perempuan yang termasuk kelurahan dengan SDM penduduk relatif merata. Terdapat 130 orang Pegawai Negeri Sipil (PNS), 640 orang buruh berpenghasilan Rp 700.000,00 ke atas per bulan, 300 orang petani, 98 orang pedagang dan 450 orang pengangguran. Data ini diperoleh dari Laporan Tahunan Koperasi Simpan Pinjam Sejahtera (KSPS) 2008 di

agama Katolik berjumlah 3.913 orang di Kelurahan Cigugur, 571 orang di Kelurahan Sukamulya, 40 orang di Cipari, dan 1.417 orang di Cisantana. Pemeluk agama Protestan juga terkonsentrasi di Cigugur 206 orang, Sukamulya 21 orang, dan Cisantana 18 orang.[16] Penganut aliran Kebatinan atau Agama Djawa Sunda (ADS) berjumlah 268 orang di Cigugur (di luar penganut kepercayaan yang memiliki agama resmi baik yang muslim, Katolik maupun yang protestan), 60 orang di Cisantana, dan 39 orang di Sukamulya. Penganut Hindu hanya ada dua orang yang tinggal di Cigugur, sisanya mayoritas penduduk adalah penganut Islam.[17]

Jumlah tempat ibadah di Kecamatan Cigugur terdiri atas 32 masjid dan 117 mushola/langgar; empat buah gereja Katolik plus sebuah Gua yang dijadikan tempat ibadah; dan dua buah gereja Protestan. Agama Djawa Sunda hanya memiliki sebuah aula Paseban lengkap dengan sub-sub tempat acara ritual di dalamnya, seperti *Hawu Agung*, ruang manganti dan ruang *Jinem*.

Pendidikan dan ekonomi di Kecamatan Cigugur sangat beragam baik dari segi jenisnya maupun dari segi tingkatannya. Sarana pendidikan dari segi jenisnya terdiri dari sarana pendidikan formal, non

---

depan lurah baru.

16 Tapi penelitian pada tahun 2005 pemeluk Protestan di Cisantana sudah ada sekira 72 orang penganut sehingga diduga terdapat penurunan jumlah penganut. Monografi Kecamatan Cigugur tahun 2005.

17 Jumlah penganut agama dari beberapa agama yang ada di Kecamatan Cigugur setiap tahun terus bertambah. Hal ini terlihat dari beberapa kali sensus dan hasil penelitian. Jumlah penganut agama pada data di atas adalah data dari hasil sensus pada tahun 2005.

formal, dan sarana pendidikan informal,[18] baik yang dikelola oleh Katolik,[19] Islam[20] maupun pemerintah.[21] Ketika penelitian berlangsung, di samping gedung Sekolah Menengah Kejuruan Muhammadiyah sedang dirancang, bahkan sudah melakukan penerimaan mahasiswa baru Akademi Pariwisata Muhammadiyah.[22] Kelurahan yang memiliki tingkat pendidikan paling maju adalah Kelurahan Sukamulya. Jumlah penduduk lulusan pendidikan menengah 259 orang dan sarjana 249 orang. Meningkatnya sumberdaya manusia dalam suatu masyarakat, dengan sedirinya akan meningkat

---

18 Terdapat sekira sepuluh buah taman kanak-kanak, dua puluh lima buah sekolah dasar, tiga buah madrasah ibtidaiyah, empat buah sekolah lanjutan tingkat pertama, satu buah madrasah tsanawiyah negeri, satu buah sekolah menengah umum, empat buah sekolah menengah kejuruan, satu buah madrasah aliyah negeri dan sebuah perguruan tinggi Islam swasta.

19 Sekolah yang dikelola Katolik seperti, taman kanak-kanak Yos Sudarso yang terdapat di Kelurahan Cigugur, Sukamulya, dan Kelurahan Cisantana. Dua buah sekolah dasar Yos Sudarso, masing-masing di Kelurahan Cigugur dan Kelurahan Cisantana serta sebuah sekolah lanjutan tingkat pertama Yos Sudarso yang berada di Kelurahan Cigugur.

20 Sarana pendidikan yang bernuansa Islam terdiri dari delapan buah taman kanak-kanak, tiga buah madrasah ibtidaiyah, satu buah madrasah tsanawiah negeri, satu buah Madrasah Aliyah Negeri, dua buah SMK negeri, satu buah SMK swasta dan satu buah perguruan tinggi Islam, yakni Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Al-Ihya.

21 Data-data lembaga pendidikan tersebut, merupakan hasil survey langsung serta informasi dari warga setempat. Sementara data lembaga pendidikan yang ada di kelurahan maupun di kecamatan sangat tidak lengkap.

22 Untuk lembaga pendidikan Islam, penulis juga tidak mendapatkan data lengkap di kelurahan maupun di Kecamatan Cigugur. Karenanya, data di atas merupakan hasil survey langsung serta informasi dari warga setempat, terutama informasi lembaga-lembaga yang akan dibangun ke depannya.

pula tingkat produktivitas masyarakat, layaknya 'lingkaran malaikat'.[23]

Dalam pembangunan dan pengembangan ekonomi, di Kecamatan Cigugur terdapat dua koperasi, Koperasi Unit Desa (KUD) yang didirikan pada tanggal 19 Januari 1972 dengan pengesahan badan hukum Nomor 6514/BH/DK/10/12 tanggal 1 Oktober 1976 dan Koperasi Unit Desa Dewi Sri Bahagia yang didirikan pada tanggal tujuh November 1979 dengan pengesahan badan hukum Nomor 7082/BH/D/10/12 tangggal 30 juni 1980.[24] Mayoritas mata pencaharian penduduk Kecamatan Cigugur adalah petani.[25] Hasil produksi pertanian sebagian besar dijual ke pasar atau tengkulak yang sudah membeli ketika masih di kebun dan sebagian lagi digunakan untuk konsumsi pribadi atau keluarga. Selain pertanian dan ternak sapi, juga terdapat petani ternak babi. Peternakan babi di Cigugur termasuk yang terbesar di Jawa Barat.[26] Peternakan babi terkonsentrasi di tiga lokasi, yakni **B**lok Mayasih Cileuleuy, Blok Cisantana, dan Blok Ba-

---

23 Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial, Reformasi, Revolusi dan Manusia Besar*? Bandung, Rosdakarya, 1999, hlm. 75.

24 Sebenarnya ada juga Koperasi Laras Ati. Koperasi ini didirikan oleh umat Islam dan pengurusnya semuanya umat Islam. Latar belakang sejarah koperasi ini diduga sebagai kontras atas KUD Bahagia yang pengurusnya kebanyakan penganut Katolik.

25 Sejak tahun 1980-an peternak sapi, babi, petani palawija dan sayur-sayuran menjadi komoditi utama masyarakat Cigugur. Petani dan ternak sapi terkonsentrasi hampir di seluruh kelurahan dan desa di Kecamatan Cigugur, terutama Cisantana, Cipari, Puncak, Palutungan dan Cigugur sendiri.

26 Harian Umum *Pikiran Rakyat* dalam *head line* tanggal 4 Mei 2009 menulis laporan serupa terkait merebaknya flue babi dan Cigugur termasuk sentra dan pemasok terbesar di Jawa Barat.

dawah Lumbu Pasir di Kelurahan Cigugur. Pada blok-blok tersebut, mayoritas penduduk beragama Katolik.[27]

Kehidupan sosial, budaya dan politik dimiliki masyarkat Cigugur. Bahasa Sunda merupakan bahasa keseharian dan bersikap masyarakat umumnya orang Sunda yang ramah dan santun.[28] Pengaruh budaya Jawa ada sebagaimana terungkap dalam bahasa keseharian mereka, namun budaya tersebut tidak begitu mendominasi.

Tradisi gotong royong tampak pada masyarakat Cigugur dalam kebiasaan *nguyang*, yaitu suatu kebiasaan memberi sesuatu (biasanya hasil panen atau palawija) dengan harapan mendapat balasan yang lebih besar. Musim paceklik atau menghadapi Idul Fitri misalnya, adalah musim *nguyang*. Anggota masyarakat yang mampu atau kaya datang dengan membawa hasil palawija untuk dikirim atau *ngirim* (dengan basa basi *hatur lumayan*). Kewajiban moral bagi tetangga yang menerima kiriman membalas kiriman itu dengan memberikan sesuatu yang nilainya

---

27 Menurut sumber dari Dinas Pertanian, Peternakan dan Perikanan Kabupaten Kuningan, populasi ternak babi dari tahun ke tahun di Cigugur terus meningkat. Data populasi ternak babi di Kecamatan Cigugur pada tahun 2009 yang disensus ketika isu flue babi merebak sangat mengejutkan. Dalam data populasi ternak babi hingga tahun 2009, menempatkan Cigugur sebagai produsen dan pemasok babi terbesar di Jawa Barat. Tujuan utama daerah dan kota pasokan daging babi adalah Kabupaten dan Kota Cirebon, Kota Bandung dan bahkan Ibu Kota Jakarta.

28 Bahasa dan sikap merupakan dua hal paling menyolok untuk mengetahui apakah seseorang termasuk kelompok etnik budaya tertertu atau bukan. Bahasa, terutama merupakan bentuk ungkapan pikiran, perasaan, ide dan kehendak sesorang. Edi S. Ekajati (Ed.), *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya,* Jakarta, Giri Mukti Pasaka, 1984, hlm. 132.

melebihi nilai benda yang diterimanya atau dibalas dengan benda yang ia lebih membutuhkan.[29]

Bentuk hubungan sosial masyarakat Cigugur bersifat subyektif, artinya kepentingan perseorangan adalah kepentingan kelompok dan kepentingan kelompok juga kepentingan perseorangan, hingga keduanya harus dipenuhi bersama. Dengan demikian sifat individu tidak tampak menonjol. Kenyataan demikian sangat berpengaruh terhadap budaya kepemimpinan pada masyarakat Sunda yang banyak berdasarkan pada emosi perasaan dari pada pemikiran logis.

Masyarakat Sunda di Cigugur adalah keluarga *parental*, yaitu suatu keluarga yang menarik garis keturunan dari pihak ayah dan pihak ibu. Posisi ayah dalam kelurga model ini, biasanya bertindak sebagai kepala keluarga dan kedudukannya diwarisi oleh anak laki-laki. Kaum kerabat pihak ayah maupun pihak ibu dianggap sama pentingnya dan mempunyai hak dan kewajiban sama terhadap harta warisan dan anak-anak, maka dalam perkawinan pun tidak ada larangan untuk kawin dengan anggota kerabat sendiri, kecuali dengan kerabat yang sangat dekat seperti dengan paralel kasin.

Falsafah hidup *silih asah silih asuh silih wangian* berlaku pada masyarakat.[30] *Silih asah* berarti harus

---

29 Dalam penelitian lain, A. Suhandi Suhamiharja, “Organisasi dan Struktur Sosial Masyarakat Sunda”, dalam Edi S. Ekajati (Ed), *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya* (Jakarta: Giri Mukti Pasaka, 1984), hlm. 213.

30 Motto di atas kurang lebih bermakna ‘saling mengayomi, saling mengasihi dan tidak mencari-cari atau membesar-besarkan kejelekan atau kelemahan orang lain’. Semboyan ini serasi dengan

memberi pengalaman dan pengetahuan, kekurangan seseorang harus ditambah oleh orang lain, kesalahan seseorang harus diperbaiki oleh sesama anggota masyarakat. *Silih asih* artinya harus saling mencintai, dan *silih asuh* diartikan harus saling membimbing.[31] *Silih wangian* artinya harus saling menutupi kejelekan dan kelemahan orang lain, walaupun dalam konsep ini tampaknya ada suatu kewajiban atau tugas moral yang sama, namun sebenarnya bagi kelompok anak-anak, orang muda dan rakyat jelata harus menurut pada kelompok-kelompok atasan. Bagi kelompok yang disebutkan pertama berlaku harus diasah, diasih, dan diasuh.

Mengacu pendapat Djubiantono dan Fadillah bahwa masyarakat Cigugur berprinsip "tidak mengutamakan sepemahaman tetapi lebih memen-tingkan sepengertian".[32] Prinsip demikian merupakan respons masyarakat Cigugur terhadap kenyataan keragaman keyakinan beragama dengan menggalinya dari nilai-nilai budaya Sunda. Dalam bahasa Ajip Rosidi, bahasa dan budaya Sunda bagi masyarakat Cigugur bukan sebatas alat komunikasi semata, tetapi sudah melekat menjadi budaya yang dihayati.[33]

---

ungkapan orang Sunda *silih asah silih asih silih asuh*.

31 A. Suhandi Suhamiharja, *Organisasi dan Struktur Sosial Masyarakat Sunda*, dalam Edi S. Ekajati (Ed.), *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya* (Jakarta: Giri Mukti Pusaka, 19-84), hlm. 212.

32 Prinsip dalam kehidupan bermasyarakat ini, juga diungkap Djatikusuma. Bahkan dugaan penulis, prinsip hidup di atas merupakan filosofi hidup orang Sunda yang dikembangkan pengikut penghayat. Wawancara dengan Jatikusuma, 8 Mei 2009; Wawan Hernawan, *Komunikasi*, ...hlm. 164.

33 Ajip Rosidi, *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda,* Jakarta, Pustaka Jaya, 2004, hlm. 53.

Sikap responsif masyarakat Cigugur juga nampak dari afiliasi mereka terhadap lembaga-lembaga sosial politik maupun organisasi sosial keagamaan. Berbagai organisasi kepemudaan bernuansa agama seperti Pemuda Katolik, Wanita Katolik dan Persatuan Pelajar Katolik terkonsentrasi di Kelurahan Cigugur. Organisasi kemasyarakatan keagamaan Islam secara formal hampir tidak tampak. Beberapa tokoh Islam mengaku berafiliasi dengan ormas keagamaan seperti Nahdlatul Ulama[34] dan Muhammadiyah,[35] serta At-Tarbiyah berinduk dengan ormas yang berada di Kota Kuningan.

Secara politik pada pemilu 1999, 80% masyarakat Cigugur dan Kabupaten Kuningan pada umumnya, masih didominasi afiliasi mereka dengan partai-partai besar seperti Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan dan Partai Golongan Karya. Sisanya tersebar kepada partai-partai selain kedua partai tersebut, seperti Partai Persatuan Pembangunan, Paratai Kebangkitan Bangsa, Partai Amanat Nasional, Partai Bulan Bintang, dan Partai Keadilan Sejahtera.[36]

Pada Pemilihan Umum 2004, meskipun ada pergeseran dalam perolehan suara, PDIP memperoleh suara terbanyak disusul partai Partai Golkar dan Partai

---

34 Dari hasil survey dan wawancara hanya 14 orang yang mengaku sebagai anggota NU. Kurangnya masyarakat Islam untuk masuk dalam salah satu ormas keagamaan diduga karena sikap dan budaya masyarakat Kuningan yang sangat kurang dalam proses kaderisasi umat. Wawancara dengan tokoh Islam berinisial DS tahun 2008.

35 Hasil wawancara mengaku sekira 28 orang sebagai anggota organisasi Muhammadiyah.

36 Mashuri, *Pengantar Kajian Dakwah di Kabupaten Kuningan* (Kuningan: Makalah, 2001), hlm. 3.

Demokrat masuk dalam 8 besar urutan perolehan suara. Partai-partai beridiologi nasional masih menjadi mayoritas pilihan masyarakat.[37]

E. Dua Orientasi Islam

Masyarakat Cigugur sebelum datangnya agama seperti Hindu, Islam, Katolik, dan Kristen telah memiliki kepercayaan yang diwariskan secara turun-temurun, yaitu animisme dan dinamisme. Indikasi adanya pengaruh peninggalan pra sejarah ini ialah ditemukannya situs Ciarca Sagarahiang dan Susukan yang berupa arca,[38] dan situs purbakala yang terdapat di Cipari. Situs Purbakala ini diduga dibuat ribuan tahun lalu sekitar abad XVII. Situs dan peninggalan purbakala itu berupa peti kuburan, kapak batu, batu

---

37 Pada pemilihan umum legislatif April 2009 PDIP menempati urutan teratas perolehan suara, disusul Partai Demokrat dan Partai Golkar, sisanya tergabung dalam PKS, Gerindra, Hanura, PPP, PKB, PDP dan PAN. Dalam Pemilu Presiden, Capres dan Cawapres dari PDIP, yaitu Megawati Soekarno Putri dan Prabowo Subianto hanya memperoleh suara 6.107 dari 44.247 (25%) suara sah, sementara pasangan Soesilo Bambang Yudhoyono-Budiono yang diusung Partai Demokrat memperoleh suara 16.788 (69%), dan pasangan Jusuf Kalla-Wiranto memperoleh 1.352 (6%) suara. Hasil Rekapitulasi Panitia Pemilu Kecamatan (PPK) dalam Pemilu legislatif dan Pemilu Presiden Kecamatan Cigugur tahun 2009 (Dokumen Kecamatan Cigugur 2009).

38 Ada yang mengatakan bahwa arca ini ditemukan oleh Djatikusuma, cucu Ki Yayi Madrais. *Sejarah Kuningan* (Kuningan: Laporan Tim Penelitian Sejarah Kuningan, 1987), hlm. 4; lihat juga, http://lemburkuring2007.wordpress.com/2007/05/07/tamanpurbakala-cipari.

pelinggih dan batu dakon,[39] semuanya tersimpan di Musium Cipari.[40]

Dalam sejarah penyebaran Islam di Cigugur didapati dua "da'i" (penganjur agama) yang cemerlang, yaitu Kyai Tohir (Mad Tohir)[41] dan Ki Yayi Madrais (Mad Rais).[42] Kedua kyai ini memiliki pengalaman dan latar belakang "sama" sebagai orang Cigugur dan berpendidikan, meskipun kemudian keduanya berbeda orientasi dalam paham keagamaan dan praktiknya.

Dicatat beberapa penulis,[43] perbedaan kedua orientasi pemahaman dan praktik Islam berbeda ini telah menimbulkan perdebatan dalam masyarakat Cigugur dan sekitarnya. Pendekatan agama Tohir dikenal lebih tekstual dan *fiqh oriented*,[44] sementara

---

39 Benda-benda ini sekarang tersimpan di Taman Musium Purbakala Cipari.

40 Musium diresmikan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan pada tanggal 23 Pebruari 1978. Sekarang menjadi cagar budaya dan objek wisata yang dikunjungi masyarakat, terutama mahasiswa dan pelajar. Ditemukan juga gelang batu, gelang perunggu, batu obsidian, hematite, kendil, pendil dan buli-buli. *Republika*, Minggu 14 April 2002.

41 Tohir adalah putra Djaja Laksana penduduk asli Cigugur yang dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama.

42 Dalam kesaksian IY, Madrais adalah orang pintar dan mengikuti pendidikan agama cukup baik. Ia mengenang suatu peristiwa pada awal tahun 1911-an dalam undangan salah seorang anggota masyarakat Cigugur. Ia menyaksikan perdebatan antara Madrais dan Tohir yang berujung pada putusnya silaturahmi di antara keduanya. Nama aslinya adalah Taswan, putra pangeran Alibasa I Kesultanan Gebang. Nama lengkap beliau adalah Pangeran Sadewa Alibassa Kusuma Widjaja Ningrat.

43 Team, *Sejarah Kuningan* (Kuningan: Laporan Tim Penelitian Sejarah Kuningan, 1987), hlm. 19.

Madrais yang lebih berorientasi "mistis-philosofis".[45] Ada juga yang mengatakan bahwa orientasi Tohir lebih menitikberatkan pada "Islam" atau syariat,[46] sementara Madrais menggabungkan berbagai ajaran agama termasuk mengakomodasi nilai-nilai budaya lokal Sunda dalam praktik ritual agama lainnya.[47]

Dalam perkembangannya, Kyai Tohir lebih memilih pendidikan pesantren sebagai *homebase*-nya,[48] sementara Ki Yayi Madrais mengembangkan paham-pahamnya hingga mengarah kepada kebatinan,[49] bahkan ada yang menyebutnya ia mendirikan paham agama baru yang disebut Agama Djawa Sunda (ADS).[50] Perbedaan orientasi dua tokoh Islam pertama

---

44 Pemahaman Tekstual adalah bentuk pemahaman agama dipahami pada makna teks sebagaimana adanya (lafziyah). Sementara yang dimaksud *fiqh oriented* adalah produk fiqh sebagaimana tertulus dalam kitab-kitab fiqh.

45 Mistik (tasawuf) dan filsafat adalah dua pendekatan berpikir yang lebih menggunakan rasio logis dan spekulatif dalam penalarannya di samping pendekatan mistik.

46 Dugaan penulis, yang dimaksud 'Islam' di sini adalah produk fiqh sebagaimana ditulis para ulama fiqh awal atau ulama salaf.

47 Madrais berupaya mengkombinasikan ajaran kebatinan dari berbagai agama dan budaya Djawa-Sunda meskipun secara formal ia memeluk Islam.

48 Nama *blok pesantren* di Cigugur diduga adalah markas gerakan Islam Tohir, meskipun puing-puing bangunan pesantrennya sendiri sudah tidak ada. Wawancara dengan tokoh Islam DS tahun 2008.

49 Pusat kegiatan ADS ini adalah Paseban Tri Panca Tunggal yang berada di Blok Cipageran Cigugur yang masih lengkap dan utuh hingga sekarang. Kebatinan adalah paham aliran yang lebih mementingkan aspek rasa batin (dalam) atau aspek esoteris. Sering pula disebut 'penghayat kepercayaan' atau 'spirit agama'. Rachmat Subagja, *Agama Asli Indonesia,* Jakarta, Sinar Harapan, 1981, hlm. 252-255.

50 Secara *sosio-politis*, nama Agama Djawa Sunda merupakan awal institusionalisasi dari ajaran Kebatinan Madrais, karena

di Cigugur ini telah menimbulkan berbagai respons dari kalangan ulama setempat dan masyarakat pada umumnya.[51] Perbedaan dua orientasi pemahaman dan pengamalan Islam ini telah mengarah pada sikap-sikap permusuhan dan pertikaian antara keduannya. Terlebih-lebih keduanya telah memiliki pengikut cukup banyak.

Secara umum masyarakat Cigugur penganut Islam, namun dalam kehidupan sehari-hari masih tampak unsur-unsur kepercayaan di luar Islam. Pengaruh budaya lama dalam keberagamaan muslim Sunda tampak dalam melakukan upacara-upacara yang berhubungan dengan lingkaran hidup, seperti mendirikan rumah, kematian, menanam padi dan upacara perkawinan yang mengandung unsur-unsur bukan Islam. Tradisi seperti ini menimbulkan kesukaran memisahkan unsur-unsur agama dengan sistem kepercayaan.[52]

---

sebagaimana terbaca dikemudian hari mengalami sebutan nama lain, seperti nama Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU) di samping kedua nama tadi hingga nama Penghayat Kepercayaan Terhadap TYE. Yacobus Sandy Palgunadi, *Agama Djawa Sunda (ADS) di Cigugur Kuningan Jawa Barat*, (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2005), hlm. 2. Yang pertama kali menyebut nama ADS konon adalah pihak Belanda untuk memecah umat Islam dan bukan sebutan resmi yang dikeluarkan pimpinan ADS.

51 Reaksi negatif terhadap ajaran Madrais juga datang dari luar Cigugur, seperti penolakan dari Kyai Muta'ad (Cirebon), Kyai Hasan Maulani (Kuningan) dan Kyai Nurhakim (Kuningan). D. N. Rosidin, *Madraism, Kebatinan Islam and State,* Leiden, INIS Thesis Leiden University, 2000, hlm. 39.

52 Geertz memasukan muslim seperti ini termasuk kategori muslim kelompok *abangan*. Clifford Geertz, *The Religion of Java,* Chicago, Chicago University Press, 1976, hlm. 38.

Unsur Islam dengan kepercayaan, bahkan dengan agama Katolik dalam kasus Cigugur, tampaknya telah terintegrasi menjadi satu dalam sistem kepercayaan dan ditanggapi oleh mereka dengan emosi sama sebagimana yang dilakukan pengikut Madrais. Dalam upacara *selametan*[53] misalnya, unsur bacaan *tahlil*, *tahmid* dan *takbir* adalah unsur Islam, tetapi persembahannya kepada leluhur atau yang telah meninggal adalah budaya kepercayaan.

Tokoh bernama Pangeran Madrais Sadewa Alibasa Kusuma Widjayadiningrat atau lebih populer disebut Ki Yayi Madrais sebagai disebut di atas, aliran kepercayaan 'dipatenkan' di Cigugur pada tahun 1885.[54] Aliran kepercayan ini bernama Aliran Kebatinan Madrais yang kemudian berkembang menjadi Agama Djawa Sunda.[55] Aliran kepercayaan ini mencoba

---

53 Upacara ini pada mulanya merupakan ungkapan rasa syukur terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Kemudian berkembang menjadi semacam keharusan budaya yang bisa disandingkan dengan acara-acara budaya masyarakat. Rachmat Subagja, *Agama Asli*, hlm. 13.

54 Tentang silsilah Pangeran Madrais. Pangeran Djatikusuma, *Cagar Budaya Nasional: Gedung Paseban Tri Panca Tunggal,* Cigugur,Tidak Diterbitkan, 1997, hlm. 3-4; Dadan Wildan, *Perjumpaan Islam dengan Tradisi Sunda* (Bandung, http://www. arkeologi.net/ index 1, 6 Pebruari 2005); Yacobus Sandy Palgunadi, *Agama Djawa Sunda (ADS) di Cigugur Kuningan Jawa Barat*, Bandung, Universitas Pendidikan Indonesia, 2005, hlm. 5-6. Kyai Madrais meninggal pada tahun 1939 kemudian digantikan putranya Pangeran Tedjabuana. Pada masa Pangeran Tedja inilah aliran ini tercatat di Badan Koordinasi Kebatinan Indonesia (BKKI).

55 Menurut Djatikusuma, ADS merupakan sebutan singkatan dari *Andjawat Lan Andjawab Roh Susun-susun Kangden Tunda*, artinya: "memilih dan menyaring getaran yang ada di alam semesta yang senantiasa berinteraksi dan mempengaruhi hidup manusia. Djatikusuma, Pemaparan Budaya Spiritual Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang Di Cigugur Kuningan Jawa Barat, Cigugur, Untuk

membuat suatu kombinasi ajaran dan sintesa ritual keagamaan baru dari setiap ajaran agama dengan budaya Sunda.[56] Sebutan lainnya adalah Aliran Kepercayaan Madrais dan Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU).

Perubahan nama tersebut, merupakan bentuk protektif terhadap ekosistem mereka agar bisa bertahan hidup. Hasilnya kaum penghayat dapat mencapai pertahanan ini, prosesnya sangat bergantung pada hukum-hukum yang sama dari seleksi alam yang mengatur adaptasi biologis. Dalam bahasa Julian Steward (1955), bahwa tanggap terhadap adaptasi ekologis ini merupakan bagian inti dari sistem sosial budaya yang meliputi; pembagian kerja, ukuran dan stabilitas dari kelompok-kelompok lokal serta penyebarannya dalam suatu wilayah.[57]

F. Dakwah Islam dan Misi Katolik

Islam masuk ke Kuningan/Cigugur, menurut salah satu versi, kira-kira pada tahun 1525 M. sebagai usaha

---

Kalangan Sendiri, 1995, hlm. 13-14.

56 Dalam upacara kematian misalnya, setelah jenazah dibersihkan, kemudian dikafani dengan kain warna hitam dan menggunakan peti. Kain kafan warna hitam adalah simbol pengaruh budaya asli Sunda. Sementara pemakaian peti pada setiap mayat adalah pengaruh Katolik. Dalam upacara perkawinan, pengikut penghayat banyak memakai aturan-aturan yang mengkombinasikan antara budaya nenek moyang Sunda, Islam dan beberapa ajaran dari agama lainnya. Tentang ajaran ADS termaktub dalam *Pikukuh Tilu* (tiga peneguh) yang merupakan pikiran-piran utama Kyai Madrais. Djatikusuma, *Pemaparan*...., hlm. 12; Yacobus Sandy Palgunadi, *Agama Djawa Sunda (ADS)*..., hlm. 2.

57 Roger M. *Keesing, Cultural Antropologi, A Contemporary Perspective,* England, CBS College Publishing, 1981, hlm. 146.

perluasan dan pengaruh dari wilayah tetangganya, yaitu Cirebon.[58] Kesultanan Cirebon ketika itu ada dalam wilayah kekuasaan Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Djati, lebih tepatnya pada tahun 1479 saat Syarif Hidayatullah dinobatkan sebagai Raja Sunda menjadi kepala daerah Cirebon sebagai Tumenggung. Dalam usaha pengembangan Islam di Cigugur, Syarif Hidayatullah dibantu oleh seorang Rama Haji Irengan.[59]

Islam sebagai agama mayoritas yang didukung kekuasaan, berhasil disebarkan secara luas di wilayah Kuningan termasuk Cigugur.[60] Islam merupakan agama yang dianut masyarakat Cigugur sebelum ADS, Katolik dan Protestan.[61] Penganut Islam sebagaimana urutan ini jelas dapat diposisikan sebagai penganut paling "mapan" pada saat itu hingga sekarang. Salah satu agen yang paling berperan dalam Islam di Cigugur adalah para da'i, baik sebagai guru, khatib jumat,

---

58 Edi S. Ekajati, *Sunan Gunung Djati Penyebar dan Penegak Islam di Tatar Sunda* (Bandung: Kiblat Buku Utama, 2005), hlm. 9. Lihat juga, Tonu Djubiantono dan Fadilah Moch. Ali, *Manusia dan Lingkungan, Keberagaman Budaya dalam Kajian Arkeologi,* Bandung, Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia, 2001, terutama hlm.84-87.

59 Edi S. Ekajati, *Sejarah Sunda* dalam *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya,* Jakarta, Giri Mukti Pasaka, 1984, hlm. 91.

60 Tentang masuknya Islam ke Cigugur, para ahli masih berbeda pendapat. Akan tetapi pengaruh Cirebon sebagai pusat Islam diduga merupakan jalur Islam hingga sampai ke Kuningan dan Cigugur. Uka Tjandrasasmita dalam Sulasman, *Sunan Gunung Djati dan Islamisasi di Jawa Barat*, dalam internet dimuat 9 Januari 2008; Edi S. Ekajati, *Sejarah Islam Indonesia, Cirebon-Banten 1500-an-1812*, dimuat internet 1 Januari 2003), hlm 1.

61 Penganut Protestan baru memiliki dua buah gereja yang didirikan pada tahun 1949, satu di antaranya merupakan warisan Belanda.

anggota majelis ulama, aparat kelurahan/desa, kyai di pesantren maupun guru ngaji.

Para da'i menyampaikan pesan-pesan Islam dari mimbar ke mimbar, mengadakan pengajian di masjid-masjid dan madrasah hingga tabligh akbar di lapangan terbuka.[62] Upaya dakwah Islam dilakukan oleh para da'i, mulai cara "halus", cara debat hingga cara "kekerasan". Cara dakwah model terakhir ini, seperti terhadap kelompok Madrais dalam bentuk tekanan-tekanan psikologis, politis, bahkan tekanan fisik membuat pengikut Madrais beralih ke Katolik.[63]

Tekanan dalam bentuk psikis, seperti cercaan terhadap Ki Yayi Madrais adalah *anak jadah* (anak yang tidak diketahui ayah ibunya), penyembah api dan berhala serta ajarannya termasuk sesat. Para pengikut Madrais dialienasi, dilarang melakukan kegiatan dan berhubungan dengan penganut ADS. Secara politis, pemerintah melalui Bakor PAKEM mengeluarkan

---

62 Dalam term ilmu dakwah, model da'i yang menyebarkan Islam seperti ini disebut *mubalig* (orang yang menyampaikan pesan-pesan Islam secara lisan dalam ruang dan waktu tertentu), sementara tindakannya disebut *tablig* (proses penyampaian pesan-pesan Islam). Amrullah Ahmad, *Dakwah dan Perubahan Sosial,* Yogyakarta, PP3I, 1984 , hlm. 16; Syukriadi Sambas, *Pohon Ilmu Dakwah,* Bandung, KP-Hadid, 2003. Makalah.

63 Tekanan dakwah terhadap kaum Madrais dalam bentuk fisik terjadi di antaranya adalah ketika salah seorang anggota ADS menaruh Qur'an di bawah kakinya sebagai argumen kontras terhadap seorang muslim yang menaruh Qur'an di kepalanya pada saat dilakukan debat terbatas. Kejadian ini menimbulkan kemarahan umat Islam di Cigugur. Wawancara dengan I. Yusman, 9 Mei 2009. secara eksplisit juga disinggung W. Hernawan. Wawan Hernawan, *Komunikasi*, ...hlm. 194-197.

berbagai larangan terhadap kegiatan-kegiatan ritual penganut Madrais.[64]

Secara sosial, para ulama pada khususnya, tidak setuju dengan keberadaan aliran ini karena dianggap sesat. Akibatnya menimbulkan keresahan dan perpecahan dalam masyarakat. Kehawatiran ini kemudian direspons pemerintah dan pada tahun 1955 dan ADS menjadi anggota Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI), bahkan pemerintah melalui Departemen Agama mendirikan lembaga Peninjauan Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) yang bertugas untuk memantau setiap perkembangan aliran kepercayaan di Indonesia. Tekanan sosial, politik dan agama terus berlangsung, tetapi Aliran Kepercayaan Madrais secara *de vacto* tetap eksis hingga sekarang ini.

Tekanan-tekanan ini bersifat paksaan, yaitu paksaan yang berasal dari respons menghukum dari beberapa agen terhadap yang lainnya, yang berbentuk sangsi negatif. Mengacu pada pandangan Anthony Giddens, tekanan umat Islam terhadap komunitas

---

64 Tercatat sekitar 4 surat keputusan pemerintah tentang ADS. SK pendirian ajaran Madrais yang dikeluarkan Kejaksaan Negeri Kuningan Nomor: 2274/KK/IX/1964, Keputusan Bakor PAKEM tentang pelarangan melakukan kegiatan ritual Madrais dengan SK Nomor 01/SKPTS/BK.PEKM/K.P/VI/1964 tentang larangan ritual perkawinan model ADS, SK Dirjen Bina Hayat Nomor: 192/R.3/N.1/1982 tentang Pembentukan Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU) yang merupakan nama baru neo-Madraisme dan SK Kejaksaan Tinggi Jawa Barat Nomor: KEP-44/K.2.3/8/ 1982 tentang pelarangan kegiatan dan penyebaran Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU). Lihat juga, Surat Keputusan Kejaksaan Tinggi Jawa Barat No. 44/ K.2.3/8/1982 tentang Pelarangan Terhadap Aliran Kepercayaan Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU) tanggal 25 Agustus 1982.

kebatinan merupakan paksaan yang berasal dari kontektualitas tindakan perangkat struktural tertentu yang telah ada *vis a vis* situasi yang diciptakan para aktor.[65]

Larangan dan tekanan yang bertubi-tubi menyebabkan pengikut kebatinan Madrais "membubarkan diri". Melalui maklumat dari pimpinan mereka Pangeran Tedjabuana agar eks penghayat Madrais menganut salah satu agama yang ada di Indonesia, meskipun ia sendiri memilih Katolik. Keputusan pangeran tersebut, secara sosiologis, jelas merupakan pukulan telak bagi umat Islam, para da'i pada khususnya. Para da'i semakin kuat menekan, karena berhadapan dengan lawan yang lebih kuat, yaitu Katolik. Tedjabuana melalui Surat Keputusan No. 03/PAL/1964 menyatakan organisasi Agama Djawa Sunda secara resmi dinyatakan membubarkan diri, dan kepada para pengikutnya sang pangeran menganjurkan agar masuk ke dalam salah satu agama yang disahkan pemerintah.[66]

Sejarah agama Katolik masuk ke Cigugur tidak bisa hanya disandarkan pada sejarah penganut ADS saja, namun peristiwa ini merupakan *entry point* berkembangnya pengikut Katolik di Cigugur. Penganut Katolik menggunakan *Jinem*, salah satu ruangan Paseban Tri Panca Tunggal milik penganut Madrais

---

65 Anthony Giddens, *The Constitution of Society, The Outline of The Theory of Structuration,* UK, Cambridge University Press, 1995, hlm. 214.

66 Pembubaran ADS ini sebenarnya, juga atas desakan pihak pemerintah yang mengeluarkan larangan melalui Bakor PAKEM keputusan Nomor 01/SKPTS/BK.PEKM/ K.P/VI/64 tertanggal 18 Juni 1964. D. N. Rosidin, *Madraism...., ibid*., hlm. 57-58.

sebagai tempat ibadahnya sebelum mereka memiliki gereja. Umat Katolik sekarang telah memiliki tiga gereja, beberapa sekolah, taman kanak-kanak, rumah sakit dan usaha koperasi.[67]

Hubungan penganut Islam dan Katolik pada mulanya terjadi saling curiga, bahkan sering terdengar kata-kata yang dapat menimbulkan keresahan atau membuat gara-gara sebagaimana pernah terjadi di Kelurahan Cisantana. Umat Katolik merasa memiliki kekuatan dan keberanian terutama ketika mengikuti acara-acara resmi seperti pemilihan ketua Rukun Tetangga (RT) dan Rukun Warga (RW). Menurut asumsi umat Katolik, dengan memegang kepemimpinan aspirasi-aspirasi mereka sedikit banyaknya akan terakomodasi. Situasi demikian menimbulkan persaingan antara penganut Islam dengan Katolik untuk memegang suatu jabatan, seperti ketika pemilihan ketua RT dan RW.[68]

Faktor ekonomi juga berpengaruh terhadap isu-isu agama. Pada kasus KUD Dewi Sri yang dominasi Katolik misalnya, meskipun ada anggotanya umat Islam, tetapi yang menjadi pengurusnya penganut Katolik, ternyata telah menimbulkan kecemburuan umat Islam, karena diperlakukan tidak adil. Kemudian masalah agama diangkat kembali menjadi sentimen solidaritas umat Islam sehingga menimbulkan

---

67 Lukas N. Rosana, *Sejarah Perkembangan Gereja Katolik Kristus Raja 1964-3003* (Cigugur-Kuningan, 2005), Universitas Sanata Darma, tidak diterbitkan.

68 Penulis menyaksikan salah satu peristiwa di atas pada pemilihan RW di Cigugur tahun 2007. Peristiwa serupa terjadi pada tahun 2003 dalam acara yang sama, yakni pemilihan ketua RW. Wawancara dengan ES tahun 2007.

keresahan. Pemeluk Islam kemudian mendirikan koperasi Laras Ati sebagai tandingannya.[69]

Pembangunan Gua Maria di Desa Cisantana yang difungsikan sebagai tempat ibadah umat Katolik di tengah-tengah mayoritas muslim adalah persoalan lain lagi. Menurut aturan tidak boleh membangun dan memfungsikan tempat ibadah di lingkungan mayoritas berbeda agama. Untuk menandingi, sebagai kontrasnya, umat Islam mendirikan pesantren yang berlokasi tidak jauh dari Gua Maria.[70]

Persoalan-persoalan sosial yang terjadi di Cigugur sering mengarah pada persoalan sentimen agama, terutama antara Islam dan Katolik. Masalah yang terjadi di sawah tentang giliran air seperti terjadi di Cisantana misalnya, menyulut ke persoalan agama. Sekira 400-an penganut Islam berencana menghancurkan Gua Maria, tetapi kemudian rencana tersebut dapat dilerai oleh masing-masing tokoh agama.

Kasus lain yang menunjukan bagaimana dinamika hubungan antar pemeluk agama di Cigugur begitu rentan konflik adalah upaya-upaya yang dilakukan para mubaligh yang tidak menunjukan rasa simpati, toleransi, apalagi mengakui keragaman penganut agama di Cigugur. Seorang mubalig di Cisantana berceramah dengan nada menyinggung umat Katolik

---

69 Koperasi Laras Ati merupakan koperasi tandingan Koperasi Dewi Sri Bahagia yang kebanyakan pengurusnya orang Katolik.

70 Lembaga tersebut dinamai Darul Mukhlisin. Penulis secara berkelakar menyebut DM2; Darul Mukhlisin dan Darul Maria.

sehingga menimbulkan konflik antara pengikut Islam dan Katolik.[71]

Di era tahun 1990-an da'i Uri Mashuri adalah salah satu di antara da'i yang mengajukan gagasan metode dakwah yang lebih moderat dan dialogis.[72] Pandangannya yang realistik terhadap keberadaan umat beragama di Cigugur, metode dakwah Uri bukan saja disenangi umat Islam, tetapi juga disegani oleh umat-umat lain di Cigugur. Metode dakwah Uri juga merupakan hantaran bagi perbaikan hubungan umat beragama di Cigugur, khususnya antara Islam, Katolik dan pengikut ADS.

Hubungan antar umat berbeda agama di Cigugur memperoleh angin segar setelah terjadi perubahan dan kesadaran pada masyarakat. Aspek-aspek budaya yang bersifat lokal ternyata berfungsi efektif bagi ke-seimbangan dan integrasi masyarakat Cigugur. Persoalannya, para penganut eks Agama Djawa Sunda yang *nota bene* adalah suatu aliran kepercayaan yang memelihara budaya asli yakni budaya Sunda, kembali mendapat angin segar. Argumen ini diperkuat tesis bahwa bukan budaya yang berevolusi tetapi manusia yang bergerak.[73] Budaya adalah sistem rancangan

---

71 Mubaligh ini sebut saja ZMZ yang didatangkan dari ibu kota pada tanggal 26 Oktober 1997. Dalam pernyataannya, ZMZ mengecam tindakan "pencurian" umat dengan cara-cara yang tidak sportif. Wawancara dengan Syahidin tahun 2007.

72 Nama lengkapnya adalah Mashuri Eka Saputra. Lahir di Cigugur dan wafat di Cigugur pada tahun 2006. Ia adalah sarjana Perbandingan Agama IAIN Syarif Hidayatullah pada tahun 1976.

73 Roger M. *Keesing*, *Cultural Antropologi*..., hlm. 146.

gagasan yang dimiliki bersama untuk kehidupan dan merupakan kekhususan masyarakat tertentu.[74]

Tepatnya pada tanggal 11 Juni 1981, 2000-an orang eks penganut ADS tersugesti untuk masuk PACKU (neo ADS). Sikap seperti ini tentu saja menimbulkan bumerang para pemimpin Katolik yang sudah bersusah payah membina keajegan iman mereka agar mantap dalam Katolik.

Tradisi memelihara budaya lokal sebagaimana diperankan pengikut aliran Madrais berlangsung hingga sekarang. “Persinggahan iman” sementara para penganut aliran Madrais kepada Katolik sebagai agama “formalnya” belum melunturkan keyakinan mereka terhadap ajaran-ajaran ADS sebelumnya.

Keberadaan penganut ADS terasa sangat fungsional bagi terjalinnya hubungan yang lebih kondusif antara penganut Islam dan Katolik, khususnya di Kelurahan Cigugur, lokasi pusat PACKU. Islam maupun Katolik, karenanya punya sejarah “sama” dalam arti sama-sama pernah “dipermainkan” para pengikut kebatinan. Aliran ini, boleh jadi, merupakan pengimbang yang sangat disegani, baik di kalangan Islam maupun Katolik dan Protestan.[75]

Sejak tahun 1980-an hingga sekarang, pola dan bentuk hubungan antar penganut berbeda agama berubah total dan mengarah pada upaya integrasi

---

74 Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology*..., hlm. 147.

75 Situasi demikian adalah merupakan hasil analisis penulis ketika wawancara dengan tokoh-tokoh muslim dan tokoh Katolik yang sama-sama merasa bahwa tokoh “ADS” sekarang Djatikusuma sangat disegani di Cigugur, baik oleh kalangan Islam maupun Katolik.

semua komponen masyarakat di Cigugur. Penganut Islam maupun penganut Katolik berinteraksi secara "damai".[76] Begitu juga dengan pengikut eks Agama Djawa Sunda, seperti tampak dalam upacara *Seren Taun* yang dilaksanakan setiap bulan Dzulhijjah.[77]

Larangan penyebaran ADS yang dikeluarkan pemerintah sebagaimana disebut di atas, hanya berpengaruh pada saat dikeluarkannya larangan tetapi tidak dalam faktanya.[78] Dalam faktanya ajaran dan ritual ADS tetap kuat dalam keyakinan para penghayatnya, meskipun secara formal mereka pernah Islam dan pernah menjadi Katolik. Banyaknya cabang penghayat ADS di berbagai daerah di luar Cigugur juga memperkuat eksistensi kelompok penghayat kebatinan ini sebagai penyangga di tingkat pusat, yakni Cigugur.

Masyarakat Cigugur sedang mengalami proses integrasi di antara komponen masyarakat yang

---

76 Wawancara dengan Ketua MUI Kecamatan Cigugur tanggal 25 Oktober 2008. Pendapat MUI ini diperkuat oleh pengamatan langsung penulis, seperti pengamatan pada waktu seorang muslim meninggal, orang-orang Katolik ikut serta menggali dan bahkan mengubur mereka bersama umat Islam.

77 Tentang upacara *Seren Tahun* sudah banyak diteliti, antara lain oleh A. Sumardjana (1999). Artikel *Majalah Hidup Yogyakarta* Nomor 17 Tahun LIII, 25 April 1999; Asep S. (2004) Skripsi UIN Jakarta; Djukardi (1993) Skripsi UNPAD Bandung; Rinuh (1996) artikel Majalah *Credo* Malang Nomor 4/TH.01/1996.

78 Masuknya penganut ADS ke Katolik menurut pendapat penulis lebih kepada bentuk ketaatan mereka kepada pimpinannya Pangeran Tedjakusuma. Mereka mencontoh pimpinannya, taklid, bahkan, mungkin takzim kepadanya. Meniru atau mencontoh, apa-lagi mencontoh pimpinan adalah salah satu faktor yang menentukan seseorang melakukan konversi agama. William James, *The Varieties of Religious Exsperience*, (USA-Longman: The Penguin American Library, 1982), hlm. 294.

berbeda agama bersifat tradisional. Praktik komunal, hubungan kekerabatan dan sangsi kelompok merupakan ciri utama dalam proses integrasi awal ini. Meminjam istilah Giddens, proses integrasi mereka mirip dengan masyarakat suku (*tribal society*).[79]

Masyarakat muslim Cigugur memiliki corak yang beragam tentang pemahaman Islam, baik yang berorientasi fiqh, tasawuf hingga orientasi Islam yang lebih *sofisticated*. Orientasi Islam yang berbasis budaya lokal ternyata lebih kuat dan mengakar pada kebanyakan masyarakat. Hubungan Islam dengan budaya lokal ini, terkadang terjadi dalam bentuk hubungan yang bersifat komplementer (saling mengisi), hubungan yang saling menyerap maupun hubungan dalam bentuk saling menahan diri yang mengarah pada resistensi di antara kekuatan masing-masing paham dan pengikutnya.[80]

Segala bentuk hubungan Islam dengan budaya lokal itu, dalam konsep dakwah sangat bergantung pada upaya-upaya para pemangku agama. Para da'i, ulama atau tokoh masyarakat berupaya memajukan umat dalam kerangka misi agama bagi kesejahteraan manusia. Berbagai tahapan, strategi dan metode dalam melakukan perubahan lewat dakwah dilakukan para da'i. Proses-proses dakwah ini sangat menarik untuk diteliti. Pelaksanaan dakwah dengan cara tabligh atau *bi-al-maw'izhah* di Cigugur terutama pada masa-masa awal perkembangan Islam masih menjadi

---

79 Anthony Giddens, *The Constitution*..., hlm. 221.

80 Konsep-konsep tersebut saya adopsi guna memperkuat teori dakwah antarbudaya. A. Aripudin, *Dakwah Antarbudaya*, Bandung, Rosdakarya, 2012.

cara umum dakwah para da'i. Namun demikian, nampak bahwa metode dakwah ini, dengan segala kelebihan dan kekurangannya semakin kurang relevan dalam konteks masyarakat Cigugur kemudian dikembangkan dengan metode dialog dan metode dakwah *bi al-hal*.

G. Penutup

Berpijk pada paparan di atas dapat disimpulkan bahwa kompetisi dakwah dan misi Katolik terjadi cukup agresif dipraktikan oleh tokoh-tokoh agama guna memperoleh penganut sebanyak-banyaknya, terutama pada awal-awal perjumpaan mereka. Semangat penyebaran agama-agama terhadap masyarkat yang sudah memeluk agama menjadi pemicu sekaligus target dalam dakwah dan misi.

Berbagai cara dan pendekatan dakwah dan misi, seperti penyebaran ajaran melalui khutbah, dialog, pendirian tempat ibadah, lembaga pendidikan, lembaga sosial, kesehatan dilakukan oleh Islam maupun Katolik, sehingga membentuk suatu kompetisi antara dakwah dan misi. Cara-cara dakwah dan misi juga dilakukan melalui "kekerasan", cacian hingga menimbulkan konflik di antara pengikut agama di Cigugur, seperti dialami kaum penghayat. Konflik akibat kompetisi penyebaran agama kemudian mereda dengan cara masing-masing penganjur agama menahan diri dan melakukan dialog, baik yang dimediasi pemerintah maupun dilakukan atas kesadaran masing-masing penganut agama.

Kerja sama dalam hal pembangunan, ekonomi, kepemudaan dan terutama menguatnya kembali peran neo ADS seperti dalam perayaan *seren taun* telah menumbuhkan sikap-sikap koperatif, toleransi dan solidaritas bersama di antara pengikut agama di Cigugur. Keadaan tersebut jelas sangat produktif dalam membangun suatu tatanan masyarakat integral dalam masyarakat majemuk.

Daftar Pustaka

Ahmad, Amrullah. 1984. *Dakwah dan Perubahan Sosial.* Yogyakarta: PP3I.

Anonimus. t.th. *Peradaban Jaman Batu di Cipari, Cigugur*. Lembaran Catatan.

Aripudin, A. 2011. *Pengembangan Metode Dakwah: Respons Da'i terhadap Dinamika Kehidupan Beragama di Kaki Ciremai*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.

_____. 2012. *Dakwah Antarbudaya*. Bandung: Rosdakarya.

Djatikusuma. 1995. *Pemaparan Budaya Spiritual Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang di Cigugur Kuningan Jawa Barat,* Cigugur, Untuk Kalangan Sendiri.

_____. 1997. *Cagar Budaya Nasional: Gedung Paseban Tri Panca Tunggal,* Cigugur, Tidak Diterbitkan.

Djubiantono, Tono & Ali, Fadilah Moch. 2001. *Manusia dan Lingkungan, Keberagaman Budaya dalam Kajian Arkeolog.* Bandung: Ikatan Ahli Arkeologi Indonesia.

Ekajati, Edi S. (Ed.). 1984. *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya.* Jakarta: Giri Mukti Pasaka.

_____. 1984. *Sejarah Sunda* dalam *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya.* Jakarta: Giri Mukti Pasaka.

_____. 2003. *Sejarah Islam Indonesia, Cirebon-Banten 1500-an-1812*, dimuat internet 1 Januari 2003.

_____. 2005. *Sunan Gunung Djati Penyebar dan Penegak Islam di Tatar Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama.

Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago University Press.

Giddens, Anthony.1995. *The Constitution of Society: The Outline of The Theory of Structuration.* United Kingdom: Cambridge University Press.

Harun, Rochayat. t.th. *Wisata Alam Cagar Budaya Kabupaten Kuningan.* Kuningan: Tulisan terbatas.

James, William. 1982. *The Varieties of Religious Exsperience*. USA-Longman: The Penguin American Library.

Koentjaraningrat. 1989. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Gramedia.

Keesing, Roger M. 1981. *Cultural Antropologi, A Contemporary Perspective.* England: CBS College Publishing.

Mashuri. 1976. *Proses Pengkatolikan di Cigugur*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah.

_____. 2001. *Pengantar Kajian Dakwah di Kabupaten Kuningan,* Makalah.

Muzhar, M. Atho. 2002. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Palgunadi, Yacobus Sandy. 2005. *Agama Djawa Sunda (ADS) di Cigugur Kuningan Jawa Barat*. Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia.

Rosidi, Ajip. 2004. *Masa Depan Budaya Daerah, Kasus Bahasa dan Sejarah Sunda.* Jakarta: Pustaka Jaya.

Rakhmat, Jalaluddin. 1999. *Rekayasa Sosial, Reformasi, Revolusi dan Manusia Besar?* Bandung: Rosdakarya.

Rosana, Lukas N. 2005. *Sejarah Perkembangan Gereja Kristus Raja 1964-2003*. Kuningan-Cigugur.

_____. 2005. *Sejarah Perkembangan Gereja Katolik Kristus Raja 1964-2003:* Cigugur-Kuningan: Universitas Sanata Dharma, tidak diterbitkan.

Subagja, Rachmat. 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Sinar Harapan.

Sambas, Syukriadi. 2003. *Pohon Ilmu Dakwah*. Bandung: KP-Hadid, Makalah.

Team. 1987. *Sejarah Kuningan*. Kuningan: Laporan Tim Penelitian Sejarah Kuningan.

Wildan, Dadan. 2003. “Perjumpaan Islam dengan Tradisi Sunda”, dalam *Pikiran Rakyat*. Rabu, 26 Maret 2003.

Yin, Robert K. 1996. *Studi Kasus Desain dan Metode*, trj. MD. Mudjakir. Jakarta: Rajawali Pers.

Disertasi/Tesis/Skripsi

A. Sumardjana (1999) Skripsi Universitas Sanata Dharma; Asep S (2004) Skripsi UIN Jakarta; Djukardi (1993) Skripsi UNPAD Bandung; Abdul Syukur (Risalah Sarjana Muda) IAIN Bandung; Didi Munadi (Risalah Sarmud) IAIN Bandung.

Aripudin, A. 2010. *Respons Da'i terhadap Dinamika Kehidupan Beragama: Studi tentang Pengembangan Metode Dakwah di Cigugur Kuningan Jawa Barat*, disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah.

Hernawan, W. 2005. *Komunikasi antar Umat Beragama di Cigugur.* Disertasi. Bandung: Universitas Padjadjaran.

Rosidin, D.N. 2000. *Madraism, Kebatinan Islam and State,* Thesis. Leiden: Leiden University.

Bamualim. 2011. Penelitian PPIM UIN Syahid, Jakarta.

PELAKSANAAN *COMMUNITY ACTION PLAN* DALAM PENINGKATAN AKSES DAN PEMELIHARAAN KONTINUITAS KETERSEDIAAN BIBIT KENTANG

Dr. Deden Effendi

A. Masalah Penelitian

Kesenjangan ekonomi antar wilayah merupakan masalah klasik di Indonesia. Pada masa Orde Baru, strategi kebijakan pembangunan ekonomi Indonesia diarahkan untuk pencapaian pertumbuhan ekonomi yang tinggi. Akan tetapi, pemerintah kurang memperhatikan tercapainya pemerataan hasil pembangunan di seluruh wilayah. Kebijakan pembangunan yang dirancang untuk meningkatkan pertumbuhan ekonomi justru memperburuk kondisi kesenjangan ekonomi antar wilayah di Indonesia.

Salah satu wujud dari kesenjangan antar wilayah adalah kesenjangan antar wilayah perdesaan dengan perkotaan. Kebijakan pembangunan di kawasan perdesaan cenderung didasarkan pada anggapan bahwa penduduk kawasan perdesaan sebagai obyek pembangunan, bukan sebagai subyek pembangunan. Dengan demikian, dalam perkembangan terakhir, kebijakan-kebijakan pemerintah terkait dengan

kesenjangan antar wilayah adalah mendorong upaya-upaya pembangunan di kawasan perdesaan.

Sebelumnya, pemabangunan kawasan perdesaan seringkali dipisahkan dari pembangunan di kawasan perkotaan. Akibatnya adalah terjadi proses urban bias. Pengembangan kawasan perdesaan yang semula diorientasikan untuk memajukan masyarakat di per-desaan malah berakibat sebaliknya. Yang terjadi adalah tersedotnya potensi di kawasan perdesaan ke kawasan perkotaan, baik berupa sumber daya manusia, sumberdaya alam, bahkan modal (Douglas, 1986). Tingkat urbanisasi tidak mengalami penurunan.Kovensi lahan pertanian semakin luas. Kondisi ini mengakibatkan masyarakat perdesaan harus mendatangkan produk-produk pertanian untuk memenuhi kebutuhan mereka sendiri.

Untuk mengurangi urban bias, maka pengembangan kawasan agropolitan dapat dijadikan alternatif bagi pengembangan kawasan perdesaan tidak memisahkan kawasan perdesaan dari kawasan perkotaan. Pengembangan agropolitan diharapkan mampu mengintegrasikan wilayah produksi pertanian ke dalam sistem kawasan agropolitan. Produk pertanian dari kawasan produksi akan diolah terlebih dahulu di pusat kawasan agropolitan sebelum dipasarkan ke pasar yang lebih luas sehingga nilai tambah tetap berada di kawasan agropolitan.

Pendekatan agropolitan ini dilakukan pada daerah-daerah pemasok hasil pertanian yang diharapkan dapat mendorong, menarik, dan menghela kegiatan pengembangan agribisnis di desa-desa hinterland dan

desa sekitarnya. Pendekatan agropolitan menggambarkan bahwa pengembangan atau pembangunan perdesaan (*rural development*) secara baik dapat dilakukan dengan mengaitkan atau memperhitungkan perdesaan dengan pembangunan wilayah perkotaan.

Kabupaten Bandung merupakan salah satu wilayah yang mempunyai potensi untuk dikembangkan sebagai kawasan agropolitan. Kecamatan Pangalengan diperkirakan mempunyai potensi sentra produksi pangan yang prospektif. Rencana Pengembangan Kawasan Agropolitan Kecamatan Pangalengan Kabupaten Bandung diharapkan mampu menjadi acuan bagi masa depan kesejahteraan masyarakat Pangalengan.

Desa Margaluyu dipilih sebagai lokasi penelitian dengan petimbangan bahwa wilayah ini merupakan wilayah produksi, bukan pusat agropolitan, sehingga dapat mengukur tingkat sinergi dan keberhasilan pengembangan agropolitan saat ini. Pengamatan awal memperlihatkan bahwa potensi fisik di desa ini mendukung pengembangan agropolitan, baik dari segi sumberdaya agroklimat, jenis tanah, dan penggunaan lahan maupun potensi sosial yaitu usia petani, lama bertani, dan keragaman produksi. Kentang merupakan jenis sayuran yang dapat dijadikan komoditi unggulan di desa ini.

Pengamatan awal memperlihatkan bahwa fungsi Desa Margaluyu sebagai salah satu kawasan produksi belum sepenuhnya terintegrasi ke dalam sistem pengembangan kawasan agropolitan di Kecamatan Pangalengan. Kurangn optimalnya pelaksanaan pembangunan di kawasan produksi tidak hanya

disebabkan oleh melekatnya watak urban bias dalam perumusan pengembangan kawasan agropolitan, tetapi juga disebabkan oleh semakin melemahnya tingkat kepercayaan masyarakat pada pemerintah.

Berdasarkan latar belakang itu, maka penelitian ini lebih memusatkan perhatian pada usaha menguatkan peran perguruan tinggi, dalam hal ini Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, dalam menjembatani kesenjangan antara kebijakan pemerintah di satu pihak dengan pendampingan masyarakat di kawasan produksi. Dengan demikian, kajian ini merupakan kajian partisipatoris dengan strategi penguatan aset lokal yang berorientasi pada peningkatkan integrasi dan sinergi dengan pusat pengembangan kawasan agropolitan.

B. Perumusan Masalah

Desa Margaluyu merupakan salah satu desa di Kecamatan Pangalengan. Dalam konteks kebijakan pengembangan kawasan agropolitan di Kecamatan Pangalengan, desa ini termasuk salah satu wilayah produksi. Seperti desa-desa lainnya, desa ini potensi fisik bagi pengembangan agropolitan, baik dari segi sumberdaya agroklimat, jenis tanah, dan penggunaan lahan maupun potensi sosial yaitu usia petani, lama bertani, dan keragaman produksi. Sekalipun demikian, wilayah produksi ini belum sepenuhnya terintegrasi ke dalam sistem pengembangan kawasan agropolitan.

Masyarakat di desa ini mengakui bahwa kentang merupakan jenis sayuran yang dapat dijadikan komoditi unggulan di desa ini. Sekalipun demikian,

mereka dihadapkan pada persoalan tidak adanya akses terhadap instansi atau institusi resmi penyedia bibit kentang berkualitas (seperti Balai Penelitian Tanaman Sayuran atau Perguruan Tinggi).Padahal, ketersediaan bibit kentang yang berkualitas memberikan andil yang signifikan bagi peningkatan produksi kentang. Dalam keadaan demikian, desa ini tidak dapat melaksanakan fungsinya sebagai kawasan produksi dalam konteks pengembangan kawasan agropolitan. Masalah ini berhubungan dengan keinginan komunitas petani kentang di Desa Margaluyu agar sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung untuk memfasilitasi pengadaan bibit kentang berkualitas.

Masalah lainnya adalah masalah kontinuitas dari ketersediaan bibit kentang yang berkualitas. Dengan adanya bibit kentang berkualitas maka komunitas petani kentang di Desa Margaluyu dapat meningkatkan produksi pertanian mereka untuk musim tanam itu saja. Akan tetapi, mereka tidak dapat mempertahankan kontinuitas surplus kegiatan budidaya pertanian mereka untuk musim-musim tanam berikutnya. Untuk keamanan produksi tersebut, dan meningkatkan integrasinya dalam sistem pengembangan kawasan agropolitan Kecamatan Pangalengan. Dengan demikian, masalah ini berkaitan dengan harapan masyarakat atas peran UIN Sunan Gunung Djati Bandung, khususnya Jurusan Agroteknologi, untuk melakukan pendampingan dalam penguasaan teknologi penangkaran bibit kentang berkualitas.

Berdasarkan hasil identifikasi masalah ketersediaan dan kontinuitas bibit kentang di Desa Margaluyu ini, maka masalah penelitian ini dapat dirumuskan ke dalam dua pertanyaan penelitian:

1. Bagaimana usaha-usaha yang dapat dilakukan oleh sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam memfasilitasi ketersediaan bibit kentang berkualitas untuk meningkatkan produksi komoditas kentang dan kesejahteraan komunitas tadi di Desa Margaluyu, Kecamatan Pangalengan, Kabupaten Bandung?
2. Bagaimana usaha-usaha yang dapat dilakukan oleh sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam mendampingi komunitas petani kentang dalam memelihara kontinuitas bibit kentang berkualitas untuk mempertahankan dan meningkatkan produksi komoditas kentang dan kesejahteraan komunitas tadi di Desa Margaluyu, Kecamatan Pangalengan, Kabupaten Bandung?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis:

1. Usaha-usaha yang dapat dilakukan oleh sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung dalam memfasilitasi ketersediaan bibit kentang berkualitas untuk meningkatkan produksi komoditas kentang dan kesejahteraan komunitas tadi di Desa Margaluyu, Kecamatan Pangalengan, Kabupaten Bandung.
2. Usaha-usaha yang dapat dilakukan oleh sivitas akademika UIN Sunan Gunung Djati Bandung

dalam mendampingi komunitas petani kentang dalam memelihara kontinuitas bibit kentang berkualitas untuk mempertahankan dan meningkatkan produksi komoditas kentang dan kesejahteraan komunitas tadi di Desa Margaluyu, Kecamatan Pangalengan, Kabupaten Bandung.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat ganda, baik untuk kepentingan teoritis mapun praktis.

1. Secara teoritis, penelitian ini lebih mengedepankan perspektif emik daripada etik. Dengan pendekatan naturalistik, yang lebih memandang komunitas petani kentang sebagai subyek penelitian, maka akan tesis-tesis yang muncul melalui penelitian ini memiliki landasan empiris yang kuat. Konsep-konsep dan proposisi-proposisi yang hidup dan berkembang dalam masyarakat merupakan bagian dari khazanah kearifan lokal, pengetahuan dan pengalaman yang diturunkan dari generasi ke generasi berikutnya.
2. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan bermanfaat untuk:
   a. Masyarakat lokal, karena dengan hasil penelitian ini mereka telah diajak untuk mengidentifikasi dan memetakan serta mencarikan solusi dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang mereka hadapi sendiri. Dalam jangka panjang, hasil penelitian inipun diharapkan bermanfaat untuk

membantu masyarakat dalam merumuskan dan mengatasi masalah mereka pada aspek-aspek kehidupan lain, seperti industry, kesehatan, pendidikan, dan seterusnya.

b. Bagi Pemerintah Desa, Kecamatan, Kabupaten, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi bagian dari kegiatan komunikasi dan sosialisasi pengembangan kawasan agroindustri di Kecamatan Pangalengan.

c. Bagi Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan pedoman dan manual dalam pelaksanaan pengabdian kepada masyarakat.

E. Kerangka Berpikir

Strategi dan model pengembangan wilayah selalu berkembang seiring dengan berkembangnya pengetahuan, teknologi informasi serta isu-isu kewilayahan yang mendorong terjadinya pergeseran pemikiran mengenai strategi pengembangan wilayah. Awalnya strategi dan model pengembangan wilayah yang berkembang lebih menekankan pada pengembangan wilayah berbasis urban (kota) dan berbasis rural (desa) yang dikenal dengan strategi pengembangan wilayah klasik. Dalam perkembangannya, strategi wilayah klasik ini mengalami kegagalan dan tidak sesuai dengan yang diharapkan. Hal ini mendorong munculnya pemikiran baru mengenai strategi pengembangan wilayah alternatif atau kontemporer yang berusaha memadukan kedua strategi klasik tersebut dan dikenal

dengan strategi keterkaitan desa kota (*rural urban linkages*).

Strategi dan model pengembangan wilayah yang lebih dulu berkembang adalah strategi pembangunan dari atas (*development from above*) dengan menekankan pengembangan pada wilayah urban (*urban based*) yang disebut strategi pusat pertumbuhan (*growth pole*). Dalam strategi ini, pusat pertumbuhan diharapkan dapat memberikan efek penetesan (*trickle down effect*) dan efek penyebaran (*spread effect*) pada wilayah hinterlandnya dan perde-saan melalui mekanisme hierarki perkotaan secara horizontal. Namun dalam prakteknya, seringkali yang terjadi pusat pertumbuhan melakukan penghisapan sumber daya wilayah hinterland ke wilayah urban (*backwash effect*). Akibatnya, pusat pertumbuhan semakin berkembang pesat namun wilayah hinterland menjadi terbelakang dan tidak berkembang sehingga terjadi kesenjangan wilayah. Menanggapi hal tersebut, muncul strategi pengembangan wilayah populis yang merupakan pengembangan wilayah dari bawah (*development from below*) dengan menekankan pengembangan pada wilayah rural (*rural based*).

Berkembangnya dua strategi pengembangan wilayah ini menyebabkan terjadinya urban bias dan dikotomi pembangunan antara urban dan rural (Douglas, 1998). Urban bias terjadi karena masing-masing strategi memiliki pandangan yang berbeda dalam pengembangan wilayah. Menurut strategi *urban growth*, pembangunan di perkotaan merupakan kunci utama dalam pengembangan wilayah. Di sisi lain, strategi populis menganggap kota merupakan mesin

penghisap sumberdaya perdesaan sehingga perlu adanya pengembangan perdesaan untuk mencegah hal tersebut. Hal ini mendorong munculnya dikotomi desa kota yaitu suatu pola pikir yang memandang kota dan desa merupakan dua hal yang berbeda.

Padahal, desa dan kota memiliki peran yang sama-sama penting dan saling terkait satu sama lain dalam pengembangan wilayah. Keterkaitan ini antara lain berupa realita bahwa penduduk desa merupakan konsumen barang dan jasa kota. Sementara itu, pen-duduk kota juga merupakan konsumen barang dan jasa hasil produksi desa (Lo Salih dan Douglas, 1981).

Berdasarkan pertimbangan hal tersebut, maka muncul paradigma baru sebagai alternatif strategi yang berusaha mencari keseimbangan kepentingan desa kota dalam pengembangan wilayah yang dikenal dengan keterkaitan desa kota (*rural urban linkages*). Dalam stretagi ini, kota dan desa tidak lagi dipandang sebagai dua hal yang terpisah, namun perlu adanya keterkaitan antara kota dan desa dalam pengembangan wilayah.

Keterkaitan desa kota merupakan strategi pengembangan wilayah yang bersifat vertikal. Hal ini berbeda dengan strategi *growth pole* yang menempatkan suatu core sebagai pusat pertumbuhan yang umumnya berada di urban dengan strategi efek penetesan secara horizontal. Strategi desa kota memandang desa dan kota memiliki peran dan kedudukan yang sama dalam pengembangan wilayah. dalam strategi ini, kota dan desa merupakan suatu kesatuan yang utuh sehingga dalam upaya

pengembangan wilayah tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Tidak dapat dipisahkannya desa dan kota dikarenakan antara desa dan kota terdapat keterkaitan dan saling membutuhkan satu sama lain.

Secara umum, keterkaitan desa kota jelas terlihat dari hubungan fungsional desa dan kota. Desa membutuhkan kota dalam pemasaran hasil produksi dan mendapatkan barang jasa yang tidak dapat disediakan di desa. Sedangkan kota membutuhkan hasil produksi dari desa untuk memenuhi kebutuhan dasar penduduknya, sebagai bahan baku industri dan untuk mengoptimalkan fungsi kota sebagai pusat distribusi. Menurut Rondenelli (1985), keterkaitan desa dan kota dapat ditinjau dari keterkaitan fisik (infrastruktur), ekonomi (aliran barang dan jasa), mobilitas penduduk (migrasi), teknologi, interaksi sosial, penyediaan pelayanan, politik, administrasi dan organisasi.

Kunci utama keberhasilan strategi keterkaitan desa kota adalah pengoptimalan peran dan fungsi kota dan desa dalam pengembangan wilayah. Kota memiliki peran sebagai market center (pusat pemasaran) hasil pertanian desa dan pendistribusian hasil pertanian ke wilayah lain. Peran kota sebagai market center tidak akan berhasil jika tidak ada dukungan hasil pertanian yang baik dari desa. Selain itu, kota juga sebagai penyedia barang dan jasa yang dibutuhkan desa untuk meningkatkan produktivitas pertanian. Kota dapat tumbuh dengan adanya peningkatan pasokan hasil pertanian dan konsumsi dari desa dan desa dapat tumbuh dengan adanya dukungan market center, fasilitas serta barang jasa yang ada di kota.

Menurut Douglas (1998), keberhasilan strategi keterkaitan desa kota dipengaruhi 5 (lima) aliran (flows) antara desa dan kota yaitu manusia, produksi, komoditas, pendapatan dan informasi. Dalam proses aliran ini dipengaruhi oleh 3 (tiga) hal yaitu struktur desa, fungsi dan peran kota serta intervensi kebijakan. Strategi keterkaitan desa kota dalam pengembangan wilayah dapat berhasil jika masing-masing desa dan kota memainkan peran dan fungsinya secara optimal dan dalamnya terdapat aliran yang lancar antara desa dan kota dengan didukung adanya intervensi kebijakan yang kuat.

Indonesia merupakan salah satu negara yang telah menerapkan strategi keterkaitan desa kota dalam pengembangan wilayah. Hal ini didorong karena adanya kegagalan dalam pengimplentasikan strategi *growth pole* dan populis sehingga memunculkan isu-isu pengembangan wilayah terutama terkait perkembangan desa dan kota. Isu-isu tersebut antara lain mengenai ketimpangan pembangunan desa kota, tingginya urban primacy, kurang sinergisnya keterkaitan desa dan kota dan meningkatnya kemiskinan di perdesaan dan perkotaan.

Strategi keterkaitan desa dan kota di Indonesia banyak dilakukan dengan pendekatan *Top- Down*. Konsep strategi yang pertama kali muncul diprakarsai oleh Bappenas yang dikenal dengan PARUL (*Proverty AlleviationRural Urban Linkages*). PARUL merupakan strategi dengan pendekatan yang dipengaruhi oleh pasar atas pengembangan ekonomi lokal melalui kerjasama public –privat di bawah pengawasan

pemerintah. Namun, dalam implementasinnya program ini dinilai kurang tidak berhasil karena kurangnya peran serta masyarakat dalam pengembangan desa kota. Kecenderungan yang terjadi adalah kuatnya peran sektor swasta dalam pengembangan wilayah karena kurangnya pengawasan pemerintah sehingga meskipun wilayah dapat tumbuh namun kesejahteraan masyarakat tidak terjadi karena hasil pembangunan hanya dapat dinikmati oleh beberapa kelompok saja.

Selain PARUL, pemerintah juga menerapkan konsep KAPET (Kawasan Pengembangan Ekonomi Terpadu). KAPET merupakan program pemerintah untuk mendorong pertumbuhan ekonomi wilayah tertentu yang memiliki sumberdaya potensial dan memerlukan investasi besar. Program ini telah berjalan di beberapa wilayah, namun juga dinilai tidak berhasil karena yang terjadi bukan pengembangan desa kota melainkan hanya berupa relokasi industri yang justru tidak berkaitan dengan sumberdaya lokal sehingga terjadi *foot loose industry*.

Kurang berhasilnya penerapan program PARUL maupun KAPET di Indonesia jika dikaitkan dengan karakteristik keterkaitan desa dan kota dapat disebabkan oleh tiga hal. Pertama, kurangnya pengoptimalan peran dan fungsi desa dan kota. Kota dan desa telah memiliki peran dan fungsinya masing-masing. Kota sebagai penyedia bahan baku dan pemasok hasil produksi untuk kota dan kota sebagai penerima pasokan, pendistribusi hasil produksi dan penyedia barang dan jasa untuk desa. Namun, seringkali yang terjadi adalah desa tidak mampu memeberikan pasokan bahan baku untuk kota karena

kuantitas dan kualitas yang kurang. Di sisi lain, seringkali kota tidak memiliki peran untuk proses produksi hasil pertanian desa karena adanya perkembangan industri yang berbeda dengan potensi desa. Selain itu juga kota kurang optimal dalam memberikan pelayanan barang dan jasa bagi desa.

Kedua, tidak tepatnya aliran keterkaitan desa dan kota. Jika dikaitkan dengan konsep aliran desa kota menurut Douglas (1985), di Indonesia, kasus yang seringkali terjadi adalah tidak adanya salah satu atau beberapa aliran keterkaitan desa dan kota tersebut, seperti aliran manusia dan komoditas. Terkait dengan aliran manusia, hal yang sering terjadi adalah tidak adanya keseimbangan aliran penduduk desa dan kota. Sebagian penduduk desa melakukan mobilitas berupa migrasi ke kota sebagai dampak dari kurang optimal-nya fungsi dan peran desa untuk memberikan lapangan pekerjaan serta penghidupan yang layak bagi penduduknya. Akibatnya, tenaga kerja di kota menjadi berlimpah sedangkan di desa terjadi keku-rangan tenaga kerja. Dari sisi aliran komoditas adalah tidak adanya aliran komoditas desa ke kota. Hal ini juga sebagai dampak dari kurang optimalnya peran dan fungsi desa kota. Hal yang sering terjadi di Indonesia adalah adanya pengembangan industri di kota yang tidak terkait dengan komoditas bahan baku di desa sekitarnya. Akibatnya, desa tidak dapat mengalirkan hasil komoditas ke kota. Industri yang ada di kota menjadi *footloose industry* dan tidak membe-rikan efek perkembangan bagi wilayah desa.

Ketiga, kurangnya intervensi kebijakan dalam upaya mengkaitkan desa dan kota. Intervensi kebijakan keterkaitan desa dan kota menurut Lo Shalih dan Douglas dinilai dari empat hal yaitu jalan dan transportasi, listrik, komunikasi dan pelabuhan atau bandara. Masalah yang terjadi di Indonesia adalah kurangnya intervensi dalam penyediaan keempat hal tersebut terutama jalan dan transportasi yang merupakan aksesibilitas utama dalam mengkaitkan desa dan kota. Rendahnya aksesibilitas ini menyebabkan interaksi desa kota menjadi terhambat sehingga keduanya juga menjadi sulit untuk ber-kembang.

Strategi interaksi desa kota di Indonesia dapat berhasil jika ketiga hambatan tersebut dapat diatasi. Dengan adanya pengotimalan peran dan fungsi yang optimal baik desa maupun kota maka secara otomatis keterkaitan akan terbentuk dengan kuat karena apa yang dibutuhkan kota dapat dipenuhi dari kota da sebaliknya. Di samping itu, perlu adanya keseimbangan aliran desa dan kota terutama manusia dan komoditas. Dan hal yang paling penting adalah intervensi dalam peningkatan aksesibilitas desa dan kota di Indonesia.

F. Roadmap Kajian

Dari apa yang tampak pada roadmap kegiatan ini, maka jelaslah bahwa perumusan dan pencarian solusi dilakukan oleh penelitian bersama-sama dengan komunitas lokal. Peneliti lebih banyak menggunakan data yang diperoleh melalui kegiatan transect,

mapping, kalender musim, dan seterusnya. Pada saat yang bersamaan, komunitas lokal menggunakan pengetahuan dan pengalaman alamiah mereka tentang sumberdaya alam dan sumberdaya manusia. Keduanya bersama-sama merumuskan dan mencari solusi bersama melalui kegiatan wawancara dan *Focus Group Discussion* (FGD).

FGD dilakukan berulang-ulang hingga ditentukan piloting kegiatan dalam menyelesaikan masalah yang mereka lakukan. Piloting dilakukan setelah peneliti mencoba membangun *networking* dengan berbagai instansi dan institusi terkait ketersediaan hasil kultur jaringan kentang (planlet) dan mendampingi proses aklimatisasi hingga penangkaran bibit kentang. Berkenaan dengan piloting tersebut, komunitas petani melakukan penelitian dan pekerjaan mereka. Hasil piloting dievaluasi bersama, yang juga dilakukan melalui FGD.

G. Strategi Pemberdayaan Komunitas

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini diharapkan mampu menumbuhkan tradisi kritis masyarakat, tanpa harus kehilangan jati dirinya sebagai perguruan tinggi. Hal ini dimaksudkan untuk mengoptimalkan kebermanfaatan keberadaan perguruan tinggi bagi masyarakat. Untuk itu, kebermanfaatan perguruan tinggi kepada masyarakat tidak selalu terjebak pada fungsi-fungsi yang diamanatkan pemerintah.

Setidaknya, sudah ada tiga model pendekatan yang sudah diperkenalkan dalam pelaksanaan pemberdayaan di tengah masyarakat.

1. Partisipatoris

Elemen dasar proses pemberdayaan masyarakat adalah: partisipasi dan mobilisasi sosial (*social mobilisation*). Disebabkan lemahnya pendidikan, ekonomi dan segala kekurangan yang dimiliki, warga masyarakat secara umum tidak dapat diharapkan dapat mengorganisiasikan diri mereka tanpa bantuan dari luar. Hal yang sangat esensial dari partisipasi dan mobilisasi sosial ini adalah membangun kesadaran akan pentingnya mereka menjadi agen perubahan sosial. Keberadaan perguruan tinggi menjadi penting untuk meneguhkan peran sebagai pihak luar yang akan mengorganisir masyarakat.

2. Community Based Research

Penelitian bersama komunitas peneliti bersama masyarakat (*Community Based Research*, CBR) adalah penelitian bersama masyarakat untuk mengatasi permasalahan yang dialami masyarakat. CBR muncul dari berkembangnya koneksi antara para peneliti dan organisasi berbasis komunitas yang secara bersama-sama melakukan berbagai bentuk kegiatan penelitian, dengan menggunakan metodologi ilmiah, yang menggunakan sebuah pendekatan: pendekatan berbasis komunitas. *Community-based research* didefinisikan sebagai sebuah kerjasama dalam penelitian dan saling menguntungkan antara peneliti kampus (dosen dan mahasiswa) dengan komunitas

yang bertujuan untuk sebuah gerakan sosial (*social action*) dan perubahan sosial (*social change*) dengan tujuan akhir untuk mencapai keadilan sosial.

3. Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Asset atau Resources

Pemberdayaan masyarakat berbasis Asset atau Resources merupakan salah satu model pengembangan masyarakat yang berada dalam aliran besar mengupayakan terwujudnya sebuah tatanan kehidupan sosial di mana masyarakat menjadi pelaku dan penentu upaya pembangunan di lingkungannya. Upaya pengembangan masyarakat dilaksanakan dengan sejak dari awal menempatkan manusia untuk mengetahui apa yang menjadi kekuatan yang dimiliki serta segenap potensi aset yang potensial untuk dimanfaatkan. Pengetahuan akan kekuatan dan aset tersebut diharapkan manusia mengetahui dan bersemangat untuk terlibat sebagai aktor dan memiliki inisisatif dalam segala upaya perbaikan. Dengan demikian, agenda perubahan dirumuskan bersama, persoalan keberlanjutan sebuah program perbaikan kualitas kehidupan dapat diwujudkan.

Ketiga pendekatan ini sebenarnya tidak banyak berbeda jika dilihat dari tujuan akhir pemberdayaan masyarakat.

H. Kegiatan Implementasi CAP

1. Fasilitasi Bibit Kentang Berkualitas

Planlet kentang hasil kulturjaringan dari Badan Penelitian Tanaman Sayuran (Balitsa) Departemen

Pertanian hanya bisa diakses oleh dinas-dinas, perguruan tinggi, dan perusahaan. Tentu saja, di Dusun Barumukti, terdapat beberapa orang yang menguasai lahan pertanian cukup luas. Akan tetapi, mereka pada umumnya, tidak memiliki perusahaan. Dalam kondisi ini, perguruan tinggi dapat membantu aksesibilitas komunitas petani kentang untuk mendapatkan bibit kentang berkualitas.

2. Pendampingan Penangkaran Bibit Kentang

Aksesibilitas saja tidak cukup karena hanya membantu komunitas petani kentang untuk bertahan hidup, tetapi tidak menjamin keamanan usaha mereka. Sehubungan dengan itu, maka perlu ada pendampingan penangkaran bibit kentang:

a. Persiapan Lahan Screen House

Pembuatan rumah kasa dilakukan pada bangunan pabrik teh rakyat yang sudah tidak berproduksi lagi. Dengan demikian, karena alasan efisiensi, sebagian genting pabrik diganti oleh plastik UV. Demikian pula, bagian sisi bangunan pabrik yang sebelumnya berdinding bilik bambu diganti oleh kasa. Adapun untuk Rumah Kasa 2 dilakukan pada bagian tengah pabrik berdampingan dengan Rumah Kasa 1.

1) Screen House 1

Rumah kaca 1 dimaksudkan untuk ruang penyetekan:

2) Screen House 2:

Rumah kasa 2 berfungsi untuk perbanyakan benih kentang dengan menggunakan aeroponik

b. Pemesanan bibit kentang hasil perbanyakan kultur jaringan

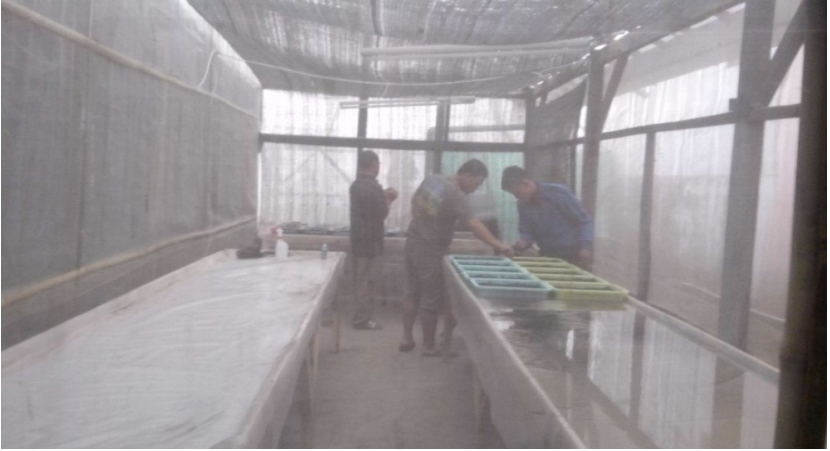
Persiapan Lahan Screen house dapat dibuat dengan menggunakan bahan dari bambu atau kayu, dengan beratapkan plastik UV dan berdindingkan kain kasa, sedangkan untuk kontruksi bangunan disesuaikan dengan kondisi lahan.Pembuatan instalasi untuk pertanaman dengan menggunakan bak yang terbuat dari fiberglas atau plastik lainnya yang atasnya ditutup dengan menggunakan sterofom yang terlebih dahulu sudah di lubangi.

3. Penerapan Teknologi Aeroponik dalam Penangkaran Bibit

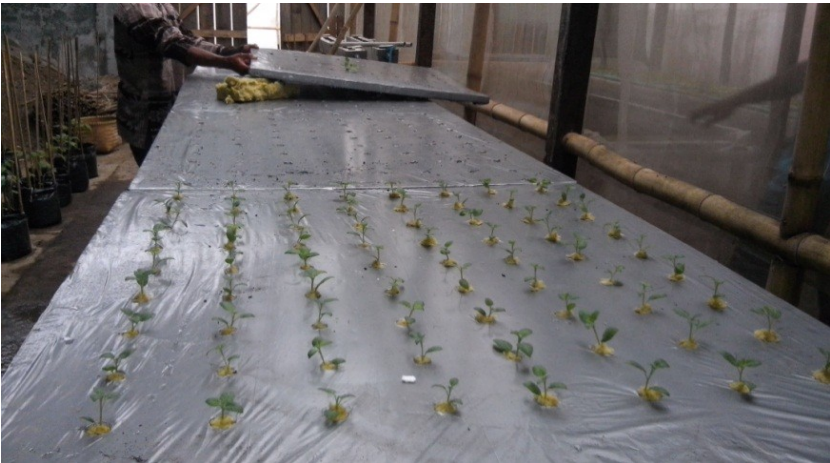
a. Pembibitan

Persiapan bibit kentang yang digunakan yaitu hasil dari perbanyakan di kultur jaringan. Pembenihan melalui kultur jaringan dilakukan dengan cara mengambil bagian jaringan dari kentang, kemudian

jaringan tersebut ditanam di media PDA (Potato Dectros Agar).

Setelah tanaman berumur 3 minggu setelah di bumbung atau telah memiliki 5 – 7 helai daun, maka tanaman tersebut sudah bisa di pindah ke lahan pertanaman aeroponik (*screen house*).

b. Teknik Penanaman

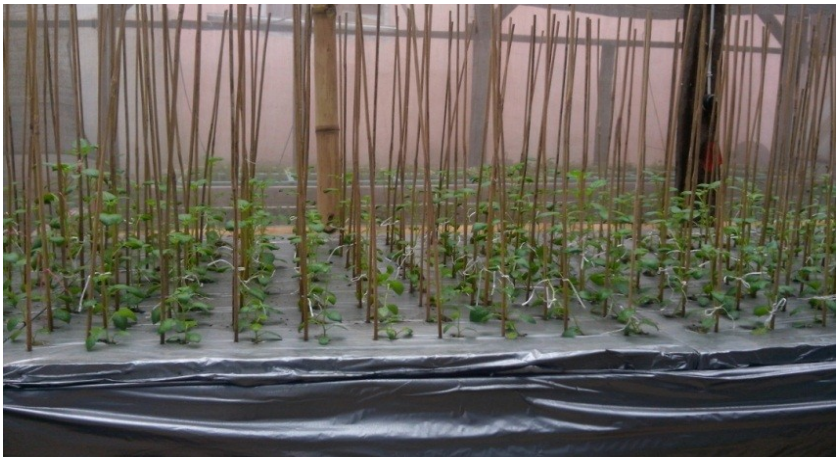
1) Penanaman Terlebih dahulu dilakukan sortasi tanaman.

2) Tanaman tersebut dibuka medianya dengan hati-hati agar akar tanaman tidak putus.
3) Dimasukan ke dalam larutan fungisida yang bertujuan untuk mencegah dari penyakit tanaman.
4) Masukan tanaman kentang tadi ke dalam lubang styroform dan dibiarkan tumbuh secara melayang.
5) Ditutup dengan menggunakan rockwoll atau busa.
6) Akar dibiarkan menggelantung tanpa media dan di bawah akar tersedia bak berisi larutan nutrisi.
7) Nutrisi (larutan hara) dialirkan melalui sprinkler secara otomatis selama 18 jam dalam 1 hari.

c. Pemeliharaan

Pemeliharaan tanaman kentang pada sistem aeroponik di antaranya adalah:

1) Mengecek sprinkler agar larutan hara (Nutrisi) yang disemprotkan berjalan lancar;

2) Menyetek daun kentang yang sudah menguning dan membersihkan permukaan styroform dari daun-daun kentang yang sudah mengering;
3) Pemberian ajir agar tanaman kentang tidak roboh.
4) Mengecek suhu dan kelembaban dengan menggunakan thermohygrometer;
5) Mengecek kepekatan larutan hara dengan menggunakan EC dan pH meter.

Pemupukan tambahan dilakukan 1 kali dalam seminggu sedangkan pupuk yang digunakan sesuai dengan kondisi tanaman.

c. Pemanenan

1) Pemanenan Kentang aeroponik dapat dipanen dalam jangka waktu sekitar 50 hari atau telah nampak tanda-tanda panen yaitu hampir seluruh daun kentang pertumbuhannnya menurun, yaitu paling lama 3 bulan.
2) Tiap satu tanaman kentang rata-rata mampu menghasilkan 30 umbi kentang.

APLUS
3

Pembibitan juga dapat dilakukan secara konvensional yaitu menyemaikan benih kentang pada media persemaian. Perbanyakan kentang dapat juga dilakukan dengan cara vegetatif, yaitu menggunakan umbi mikro dan stek mini.

I. Penutup

Kentang (*Solanum tuberosum L.,*) merupakan salah satu alternatif makanan pokok yang mendapat prioritas dari pemerintah untuk dikembangkan, karena dapat dibuat beraneka jenis makanan baik berupa rebusan, kripik atau gorengan. Selain itu juga berman-faat sebagai food terapi bagi penderita diabetes, untuk perawatan kecantikan maupun pengobatan lainnya (Pitojo, 2004). Kebutuhan dalam negeri akan kentang olahan (*chip, french fries, aci dan tepung*) berkisar 8,9 juta ton/tahun. Selama ini produksi kentang nasional masih + 1,1 juta ton/tahun, termasuk kentang sayuran, dari luas panen 80.000 ha (Kementerian Pertanian, 2010). Agribisnis kentang menjanjikan keuntungan besar, jika dikelola secara optimal. Dengan umur tanaman berkisar 3 bulan, dapat disimpan lebih dari 3 bulan, jika tingkat produksi 30 ton/ha (rata-rata 3 produksi di negara maju) dengan

harga tingkat petani Rp 5.000,00/kg maka akan diperoleh Rp 150 juta/ha/musim. Namun, produktivitas rata-rata nasional masih berkisar 10 ton/ha dari potensi hasil 40 ton/ha (Direktorat Perbenihan Hortikultura, 2010).

Kebutuhan benih kentang nasional setiap tahunnya diprediksi mencapai 128.613.000 ton dengan nilai Rp 1,29 trilyun, jika harga benih Rp 10.000/kg. Selama ini kebutuhan benih yang sehat dan bermutu baru dapat tercukupi sekitar 6.430 ton (4,5%), termasuk import (Departemen Pertanian, 2007). Harga benih import sangat mahal, dapat mencapai Rp 20.000/kg untuk benih sebar (G4). Kebutuhan benih kentang per hektar berkisar 1,0 – 1,5 ton. Minim dan mahalnya benih yang tersedia menyebabkan petani kentang enggan untuk menggunakan benih bermutu atau bersertifikat untuk dibudidayakan sehingga produktivitas lahan kentang masih rendah.

Untuk menunjang industri kentang di Indonesia, Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung, khususnya Jurusan Agroteknologi, Fakultas Sains dan Teknologi, perlu melakukan jejaring sosial dengan berbagai universitas dan institusi yang terkait dalam pengadaan benih kentang berkualitas yang telah menghasilkan benih unggul kentang granola hasil kultur jaringan untuk pasokan benih pengembangan kentang khususnya di Provinsi Jawa Barat, dan untuk kebutuhan nasional. Dengan kehadiran industri benih tersebut, telah diproduksi benih G0 dan G1 (*benih Sumber*), produksi G2 (*benih Dasar*), G3 (*benih Pokok*) dan G4 (*benih Sebar*) yang melibatkan petani penangkar benih. Selain itu melalui kegiatan, kegiatan

penerapan teknologi perbenihan berupa penangkaran benih kentang sayuran varietas Granola G2-G4 berhasil dikembangkan dan perluasan pendampingan ke berbagai kelompok tani penangkar di Kecamatan Pangalengan, Kabupaten Bandung, Provinsi Jawa Barat.

Perubahan lingkungan usaha yang semakin cepat dengan persaingan yang semakin ketat, disertai perkembangan teknologi yang pesat dan dinamika permintaan petani secara empiris menuntut adanya inovasi dalam rantai pasok benih kentang granola hasil bioteknologi kultur jaringan yang lebih diminati dibandingkan benih varietas lainnya. Sistem management rantai pasok – *dikenal dengan SCM, Supply Chain Management* – perlu menggali potensi yang dimiliki rantai pasok benih kentang granola, untuk memberikan produk yang terbaik dan kepuasan kepada petani secara berkelanjutan baik dari sisi jumlah, kualitas, ketepatan waktu distribusi benih kentang, harga yang bersaing, dan pelayanan yang cepat dan ramah bagi petani.

Faktor kritis dalam rantai pasok akan banyak ditemukan kendala yang berkaitan dengan lingkungan eksternal yaitu hubungan supplier dengan distributor dan konsumen yang relatif berada di luar kendali supplier; untuk distribusi benih kentang granola yang dihasilkan Laboratorium Bioteknologi Jurusan Agroteknologi, Fakultas Sains dan Teknologi sebagai supplier akan berinteraksi dengan distributor benih dan petani kentang. Sehubungan dengan hal itu, perlu suatu studi yang cermat untuk menyusun rancang

model rantai pasok benih kentang granola di Provinsi Jawa Barat.

Berdasarkan CAP ini, maka terbukti bahwa aksesibilitas komunitas petani kentang di Jawa Barat akan lebih mudah jika memanfaatkan peran perguruan tinggi. Selain itu, dengan pemn

J. Rekomendasi

Tujuan jangka panjang penelitian ini adalah: (1) mendukung pengembangan rantai pasok benih kentang granola produksi Laboratorium Bioteknologi Jurusan Agroteknologi Fakultas Sains dan Teknologi yang akan memberikan kontribusi pada peningkatan pendapatan petani khususnya di Provinsi Jawa Barat; dan (2) merancang model pantai pasok benih kentang granola produksi Laboratorium Bioteknologi Jurusan Agroteknologi Fakultas Sains dan Teknologi yang strategis dan kompetitif untuk peningkatan produksi kentang pada sentra produksi dan pengembangan secara berkelanjutan pada daerah baru di Provinsi Jawa Barat. Target khusus adalah: (1) meningkatkan pendekatan yang inovatif dalam rantai pasok benih kentang granola produksi Laboratorium Jurusan Agroteknologi Fakultas Sains dan Teknologi, dan (2) merancang kondisi yang dibutuhkan petani kentang dalam hal inovasi teknologi dan kelembagaan untuk meningkatkan akses pasar dan daya saing bagi petani kecil di Provinsi Jawa Barat. Dengan demikian, maka diharapkan memberikan manfaat bagi pemangku kepentingan atau *stakeholder*, yaitu: (1) membangun kelembagaan mitra petani yang efektif dan efisien

secara partisipatif dalam rantai pasok benih kentang granola berbasis bioteknologi pertanian, dan (2) tawaran akan alternatif pola kebijakan dalam rantai pasok benih kentang granola khususnya di Provinsi Jawa Barat.

Selain Jurusan Agroteknologi, kegiatan ini pun dapat dimanfaatkan oleh jurusan-jurusan lain terkait dengan kegiatan ekonomi dan manajemen usaha. Sistem Manajemen Rantai Pasok (*Supply Chain Management*, *SCM*) adalah suatu kesatuan sistem pemasaran terpadu yang mencakup keterpaduan produk dan pelaku guna memberikan kepuasan kepada pelanggan. Pelaku dalam *supply chain* antara lain adalah: (1) produsen baik individu maupun kelom-pok; (2) pemasok (*supplier*); (3) pengolah (*manufacture*); (4) pendistribusi (*distributor*); (5) pengecer (*retailer outlet*); serta (6) pelanggan (*customer*).

Beberapa tujuan manajemen rantai pasok suatu komoditas adalah (1) mengurangi resiko pasar ; (2) meningkatkan nilai tambah, efisiensi dan keunggulan kompetitif; dan (3) berguna untuk menyusun strategi pengembangan produk; serta (4) strategi untuk memasuki pasar baru.

Munculnya konsep manajemen rantai pasok (*supply chain management*) dilatar belakangi oleh dua hal, yaitu: (1) distribusi produk suatu perusahaan tidak dapat menciptakan keunggulan komparatif ; dan (2) perubahan lingkungan usaha yang berlangsung semakin cepat dengan persaingan ketat, perlu

mengidentifikasi faktor kunci sukses untuk memenangkan persaingan yang semakin kompetitif.

Teknologi yang juga berkembang pesat—termasuk bidang bioteknologi pertanian – menjadi suatu kekuatan yang dapat diarahkan untuk memberikan produk terbaik kepada konsumen; konteks produk yang ditawarkan pelaku usaha kepada konsumen dalam pengertian manajemen produksi dan operasi dalah kombinasi produk barang dan jasa.

Untuk memasuki lingkungan global rantai pasok, perlu: (1) cukup fleksibel untuk menanggapi perubahan mendadak pada ketersediaan input, dan teknis pengiriman; (2) mampu menggunakan teknologi transmisi dan *information tecknology* untuk menjadualkan dan mengelola pengiriman produk; dan (3) memiliki karyawan lokal yang terampil untuk mengani tugas-tugas perdagangan, pengiriman, dan permasalahan politis ekonomi rantai pasokan.

Dalam mengelola rantai pasok, sebagai manajer yang mengarah pada integrasi rantai pasok, efisiensi menjadi suatu substansi yang memungkinkan. Siklus material yang berasal dari pemasok, ke produksi, ke pergudangan, ke distribusi, ke konsumen, merupakan penempatan yang berbeda-beda dan seringkali berhubungan dengan organisasi yang independen. Oleh karena itu, agar semuanya dapat berhasil dimulai dengan memperhatikan tiga hal yaitu:

1. *Mutual Aggrement on Goal,* yang berate suatu integrasi rantai pasokan mensyaratkan tidak hanya dalam uang tetapi pada rantai pasokan sampai dengan konsumen akhir. Hal ini dapat terwujud apabila adanya pengertian tentang misi, strategi,

dan tujuaan dari organisasi yang berpartisipasi. Integrasi rantai pasokan adalah sesuatu yang menambah nilai tambah ekonomi dan memaksimalkan total konten produk.

2. *Trust*, yang merupakan hal kritis bagi efektifitas dan efisiensi rantai pasokan. Anggota dari rantai pasokan harus masuk ke dalam hubungan yang membagi informasi dalam rangka membangun kepercayaan. Hubungan di antara pemasok akan lebih sukses jika resiko dan penghematan biaya dibagi dan aktifitas seperti riset konsumen, analisis penjualan, peramalan, perencanaan produksi merupakan aktifitas bersama.
3. *Compatible Organizational Cultures*, akan menjadikan hubungan yang positif di antara pembelian dan penawaran apabila hal tersebut terjadi, dan akan menjadi keunggulan riel dalam pembuatan rantai pasokan.

Berdasarkan hasil kajian ini, perlu dirancang suatu model rantai pasok yang dapat menjamin sistem pemasaran pada berbagai pola, berjalan efisien.

Daftar Pustaka

Bourdiau, P. And Wacquant, L. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicango. University of Chicango Press.

Francois, P. 2003. *Sosial Capital and Economic Development*. London: Routledge.

Frick, J. E., Eriksson, LT., Hallen, L. 2012. Effects of Social Capital on Processes in A Regional

Strategic Network. *Industrial Marketing Management* 41, pp: 800-806

Fukuyama, F. 1995. *Trust: The Sosial Virtues and The Creation of Prosperity*. London: Hamish Hamilton.

Fukuyama, F. 1997. *Sosial Capital ang The Modern Capitalist Economy: Creating a High Trust Workplace.* Stren Bussiness Magazine Vol.4 no.1.

Fukuyama, F. 2001. *Sosial Capital, Civil Society, and development*. Third Word Quarterly, 22(1):7-200.

Ha, Seong-Kyu. 2010. Housing, Sosial Capital and Community Development in Seoul. *Cities 27 (2010).*

Hasbullah, J. 2006. *Sosial Capital: Menuju Keunggulan Budaya Manusia Indonesia*. Jakarta: MR-United Press.

J. Mawardi M. 2007. Peranan Sosial Capital Dalam Pemberdayaan Masyarakat. *Komunitas Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam, Volume 3 Nomor 2*.

Jones S. 2005. Community-Based Ecotourism the significance of Sosial Capital.*Annals of Tourism Research Vol. 32 No 2.*

Jones, N. 2010. Enviromental activation of citizen in the context of policy agenda formation and the influence of sosial capital. *The Sosial capital Journal 47*, 121-136

Kassa, A. 2009. Effects of different dimension of social capital on inovative activity: Evidance from Europe at Regional Level. Technovation 29, pp: 218-233

Krishna, A., dan Uphoff. 1999. Conceptual and Empirical study of Collective Action for

Conserving and Developing Watershed in Rajasthan India. *Sosial Capital Inisiative Working Paper No. 13. The World Bank.*

Lesser, E.2000.*Knowledge and Sosial Capital: Foundation and Application*, Boston-Boutterwhorth-Heinneman

Liu, J., Qu, H., Huang, D., Chen, G., Yue, X., Zhao, X., Liang, Z. 2014. The Role of Sosial Capital in encouraging Residents' pro-environmental Behaviours in Community Based Ecotourism. *Tourism Management 41*, 190-201

Lopez, A.F., Catarina, R.P., Tiago, N.S. 2012. When Sociable Workers Pay-Off: Can Firms Internalize sosial Capital Eksternalities. *Structural Change and Economic Dynamics 23*, 127-136

Lukatela, A. 2007.*The Importance of Trust-Building in Transition: A Look at Sosial Capital and Democratic Action in Eastern Europe*. Canadian Slanovic paper pp. 49

Lyon, F. 2000. Trust, Network and Norms: The Creation of Sosial Capital in Agricultural Economies in Ghana.*World Development Vol. 28, No. 4*

Nahapit, J. Dan Ghoshal, S. 1998. Sosial Capital, intellectual Capital, and the Organizational Advantage.*The Academy of Management Review, 23 (2).*

Portes, Alejandro. 1998. Sosial Capital: Its Origins and Application in Modern Sociology. *Annual Review Sociology*, vol. 24: 1-24.

Pretty, J., Smith, D. 2003.Sosial Capital in biodeversity conservation and management.*Consevation Biology 18*, 631-638

Pretty, J., Ward, H. 2001. Sosial Capital and The Environment. *World Development Vol. 29, No. 2.*

Putnam RD. 2000. *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*.Simon and Schuster, New York.

Putnam, R. D. 1996. “*Who Killed Civic America*?” Prospect. 7. 24. 66-72.

Putnam, R.D. 1995. Turning In, Turning Out: The Strange Disappearance of Sosial Capital in America*. Political Science and Politics 28*.

Putnam, Robert D. 1993. *The Prosperous Community: Sosial Capital and Public Life*. The American Prospect No. 13 Spring.

Robison, L.J., Macelo, E.S., Songqing, J. 2011. Sosial Capital and The Distribution of Household Income in The United States: 1980,1990, and 2000. *The Journal of Socio Economics* 40, 538-547

Rosyadi, S. 2003. Community-Based Forest Management in Java, Indonesia: The Issues of Poverty Alleviation, Deforestation and Devolution. *Socioeconomics Studies on Rural Development* vol. 135 Wissenshaftsverlag Vauk Kiel KG. Germany.

Shideler, DW., Kraybill, DS. 2009. Social Capital: An Analysis of Factor Influencing Invesment. *The Journal of Social Economics 38*, pp: 443-455

Douglass, M. 1998. A Regional Network Strategy For Reciprocal Rural-Urban Linkages: An Agenda For

Policy Research With Reference To Indonesia. Third World Planning Review, 20 (1). pp. 1-25.

Lo, Shalih dan M. Douglass. 1981. “Rural-Urban Transformation in Asia” dalam Lo (ed.) Rural-Urban Relations and Regional Development. Nagoya: Maruzen Asia. pp. 7-43.

Rondinelli, Denis A. and Kenneth Ruddle. 1985. Applied Method of Regional Analisis. Colorado: West View Press Inc.

EMOSI AGAMA: MEMBACA ISLAM INDONESIA DARI PERSPEKTIF EMOSI

Moeflich Hasbullah

"Sesungguhnya inti agama adalah ghirah.
Orang yang tidak memiliki ghirah dalam beragama,
sama saja dengan tidak memiliki agama".
Ibnu Qayyim al-Jauziyah

A. Pendahuluan

Heterogenitas budaya Indonesia adalah sebuah firdaus bagi antropologi," kata Hildred Geertz.[1] Sebagai heterogenitas, Indonesia adalah sebuah inspirasi, sebuah medan wacana yang sangat kaya untuk dibedah dari berbagai pendekatan, perspektif, teori dan metodologi. Semakin luas lahan diskursif dibuka semakin inspiratif bagi pengembangan studi dan penelitian. Semakin kaya perspektif yang digunakan, semakin memperkaya khazanah pemahaman dan akurasi tilikan yang mendekatkan pada obyektivitas, kebenaran dan kebijaksanaan hidup. Diktum ini

---

1 'Indonesia's *cultural heterogeneity as an* anthropological paradise,' Hildred Geertz in Ruth T. McVey, (ed.), *Indonesia,* New Haven: Southeast Asia Studie, Yale University, 1963.

menemukan aktualitas dan relevansinya (*common ground*) dengan medan Islam Indonesia yang banyak menyuguhkan keunikan dan daya tariknya tersendiri. Salah satunya adalah keheranan kaum ilmuwan sosial politik yang melakukan kajian-kajian tentang Indonesia, terutama para Indonesianis asing, yang sering merasa kebingungan melihat perilaku politik dan budaya Islam Indonesia. Banyak dikatakan bahwa Indonesia adalah sebuah medan politik budaya yang sulit difahami oleh teori-teori politik modern karena mengandung banyak ironi yang sulit dimengerti.[2] Ketakmengertian

2 Untuk menyebut beberapa contoh, Graeme MacRae khusus menulis tentang ini, '*If Indonesia is Too Hard to Understand, Let's Start with Bali*' (2010), Andreas Ufen terkejut ternyata masih banyaknya politik aliran pada era reformasi dalam '*Political Parties in Post-Soeharto Era: Between politik aliran and 'philippinisation*' (2006). Sebelumnya, William Liddle (1996) juga kebingungan dengan budaya politik Indonesia ketika ia datang ke Indonesia pertama kali tahun 1950-an dengan membawa perspektif Wilsonian di benaknya. Bimo Ario, seorang Indonesia yang menjadi dosen di Malaysia, mengatakan: "Bagi saya, politik di Indonesia kelewat carut-marut, terlalu banyak aktor dan pemainnya sehingga sulit untuk dipahami. Di Amerika misalnya, pemain politiknya jelas: kalau tidak Partai Republik, ya Partai Demokrat. Yang satu mayoritas, yang satunya lagi minoritas. Yang satu memerintah, yang satunya lagi oposisi. Jelas dan *clear.* Di Malaysia juga hampir sama. Kalau tidak Barisan Nasional, ya Pakatan Rakyat. Satunya memegang tampuk pemerintahan, yang satunya berperan sebagai oposisi. Aktor-aktornya jelas dan masing-masing memain-kan peran sesuai dengan plotnya. Di Indonesia berbeda. Yang hari ini mendukung pemerintah, besok bisa saja tiba-tiba berbalik hendak menggoyang pemerintahan. Tidak jelas siapa partai memerintah dan siapa oposisi. Akibatnya, siapapun yang menjadi Presiden di Indonesia harus selalu waspada dengan kawan, bukan saja dengan lawan. Karena siapa tahu kawan bisa berbalik menusuk dari belakang. Skenario politik Indonesia saat ini tidak akan membawa kestabilan dan ketenangan. Presiden tidak bisa berkon-sentrasi memikirkan perbaikan nasib rakyat karena sibuk menjaga "punggung sendiri" dari kemungkinan ditusuk dari belakang. Partai-partai bisa seenaknya bertukar kulit dari *governing party*

melahirkan kekeliruan dan kegagalan pembacaan. Untuk konteks Islam Indonesia sebagai fokus tulisan ini, fakta yang menguatkan pandangan ini cukup banyak.

Jumlah penganut Islam Indonesia sekitar 88% dari jumlah total penduduk 237,6 juta jiwa (sensus penduduk tahun 2010) membuat Indonesia sebagai bangsa Muslim terbesar di dunia. Prosentase ini relatif stabil dari tahun ke tahun. Tetapi cukup mengherankan, Indonesia adalah satu-satu bangsa Muslim terbesar yang tidak menjadikan Islam sebagai dasar penyelenggaraan negara baik dalam bentuk agama resmi negara seperti Arab Saudi, Malaysia dan Brunei Darussalam; pemberlakuan syariat Islam seperti Arab Saudi atau republik Islam seperti Iran. Felix Heiduk, peneliti dari Birmingham Univesity Inggris, menyatakan keheranannya pada era reformasi: "*although a Muslim-majority country, Indonesia did not descend into theocracy after the fall of Suharto*" (2012: 28). Gagasan

---

menjadi partai oposisi mengikut kemauan dan kepentingan masing-masing. Sikap konsisten menjadi langka dan perilaku bunglon menjadi wabah. Negara disibukkan dengan drama politik berterusan. Pembangunan berjalan tanpa arah yang jelas. Akibatnya rakyat menjadi korban" (9 Oktober 2008). Tetapi harus segera dinyatakan, ironi atau paradoks bukan khas Indonesia sebagai negara berkembang. Setiap bangsa memiliki ironi-ironinya tersendiri hatta negara-negara maju dan beradab sekalipun. Amerika Serikat misalnya adalah negeri dengan sejumlah ironi, misalnya dengan kebijakan rasialnya, standar ganda demokrasinya, semangat intervensinya pada kedaulatan asing dan kegemarannya menggelar perang. Demikian juga dengan beberapa negara Eropa seperti Perancis dan Belanda. Kebebasan, demokrasi dan hak azasi ditasbihkan sebagai 'kesucian' tapi hak-hak individu berupa ketaatan warganya pada agamanya menjadi masalah seperti soal cadar bagi masyarakat Muslim.

pemberlakuan syariat Islam di berbagai daerah tidak mendapat dukungannya yang signifikan. Keheranan ini dapat ditemukan kaki-kakinya pada fakta bahwa sejak awal kemerdekaan hingga era reformasi partai-partai Islam tidak pernah memenangkan pemilu secara mutlak, menjadi kelompok dominan dan menguasai pemerintahan. Kenyataan-kenyataan ini telah mengundang kuriositas yang tinggi di kalangan ilmuwan sosial dan politik.[3]

Soeharto di satu sisi adalah seorang pemimpin yang otoriter, tetapi sebagian besar umat Islam di zaman Orde Baru tak henti-hentinya memberikan dukungan politik kepadanya. Kendati dukungan itu sebagian besar berupa rekayasa dan mobilisasi, tidak sedikit merupakan partisipasi murni masyarakat karena harapan-harapan dan pertimbangan-pertimbangan politik tertentu. Sejumlah ulama pesantren, Muslim birokrat dan kelompok-kelompok majelis taklim yang banyak adalah yang paling sering terdengar menyuarakan 'kebulatan tekad' mendukung Soeharto. Hasilnya, dalam lima kali pemilu selama Orde Baru (1977, 1982, 1987, 1992, 1997), Golkar selalu menang dengan suara mutlak sebagai *single majority* dan Soeharto terus menerus menjadi presiden.[4] Dalam

---

3 Kajian tentang partai-partai Islam dalam perolehan suara dari pemilu ke pemilu lihat di antaranya Greg Fealy (2001, 2003), Porter (2002). Analisis tentang sebab-sebab kegagalan partai politik Islam di Indonesia lihat Jeff Lee, *The Failure of Political Islam in Indonesia: A Historical Narrative* (2004).

4 Kemenangan demi kemenangan itu tentu bukan semata-mata karena adanya kebulatan tekad melainkan kekuatan *real* politik

konteks politik modern dan demokrasi, dukungan-dukungan semacam itu sulit difahami diberikan kepada seorang pemimpin otoriter. Yang menarik, dalam rasa frustrasi melihat gagalnya pemerintahan SBY menjalankan amanat reformasi, sebagian masyarakat menghidupkan kembali "*collective memory of the past*" dengan merindukan kembali rezim Soeharto yang sudah ditumbangkan. Secara teoritis, seperti dikatakan Ball dan Dagger (1992: 92), semakin otoriter seorang pemimpin semakin banyak musuh diciptakannya dan semakin sedikit ia mendapat dukungan politik. Di Indonesia, hal ini tidak harus berarti kenyataan.

William Liddle, Indonesianis dari Ohio State University AS dan Abdurrahman Wahid adalah dua diantara sekian banyak pengamat yang memandang Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) sebagai alat politik Soeharto untuk mendukung pencalonannya kembali sebagai presiden periode 1993-1998. Liddle dan Gus Dur sama-sama percaya bahwa ICMI adalah satu bentuk kooptasi Soeharto atas politik Islam yang sedang mengalami mobilisasi vertikal. Keduanya yakin, bila Soeharto terpilih kembali menjadi

---

Soeharto yang oleh William Liddle disebut memiliki struktur politik "*a steeply ascending pyramids*" (tangga piramida yang tersusun). "Dipuncaknya adalah presiden sebagai penguasa tertinggi, presiden mengomando militer yang *primus inter pares* dalam birokrasi, yang pada gilirannya, menyebar mengendalikan masyarakat." (1996: 18). Kekuatan politik Soeharto bertumpu pada tiga pilar penyangga utamanya: Golongan Karya, birokrasi sipil dan militer. Bukan hanya militer dan birokrasi, kekuasaan legislatif dan eksekutif pun berada dalam kontrolnya. Anehnya, dalam suasana kekuasaan yang absolut ini, kebulatan tekad pun tak henti-hentinya muncul dari kalangan masyarakat bawah dan umat Islam.

presiden, ICMI akan ditinggalkan begitu saja dan kehilangan kekuasaannya (Liddle 1996; Schwarz 1994). "Bagi Soeharto," kata Wahid, "ICMI merupakan sebuah perkawinan kepentingan jangka pendek. Dikiranya ia bisa mengontrol jika mereka melangkah terlalu jauh. Saya khawatir strategi itu akan memukul balik" (1994: 197). "Melangkah terlalu jauh" yang dicurigai Gus Dur itu adalah ICMI akan digunakan oleh sekelompok Islam "modernis radikal" seperti Dawam Rahardjo, Amien Rais, Sri Bintang Pamungkas dan Imaduddin Abdulrahim sebagai kendaraan mereka untuk membangun hegemoni Islam dalam pemerintahan yang ujung-ujungnya adalah mendirikan negara Islam.

Ketika harian *Republika* terbit tahun 1993, atas pandangan bahwa koran itu lahir dengan proses "top down" alias "perpanjangan tangan" dari sekelompok orang yang sedang berada dalam kekuasaan (ICMI), beberapa teoritisi media percaya bahwa koran itu tak akan berumur panjang. Tak akan lebih dari setahun, koran 'yang lahir secara politis' dan 'tidak tumbuh dari bawah' itu diyakini akan gulung tikar dan mengalami kebangkrutan. Media yang lahir karena politik akan juga dipengaruhi situasi dan perkembangan politik.

Ketika B.J. Habibie menggantikan Soeharto menjadi Presiden ke-3 pada bulan Mei 1998, Harold Crouch, pengamat politik dari The Australian National University yang reputasinya diakui di Indonesia, memprediksi bahwa dalam tempo tiga bulan Habibie akan jatuh menyusul Soeharto karena dianggap tidak memiliki legitimasi di mata rakyat. Pandangan yang sama juga dianut oleh banyak sarjana Indonesia terutama mereka

yang tidak mendukung proses naiknya Habibie menjadi presiden ketiga menggantikan Soeharto.

Kelahiran kembali partai-partai Islam di era reformasi menghentak banyak kalangan Islam modernis karena dengan gerakan Islam kultural yang masif dan ekstensif sepanjang tahun 1980an dan 1990an di seluruh lapisan sosial masyarakat Indonesia,[5]

---

5 "Islam kultural" adalah ungkapan untuk menjelaskan fenomena reorientasi gerakan Islam dari politik ke kultural sejak tahun 1980an. Akarnya adalah gagasan pembaharuan yang dicetuskan oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur) tahun 1970 dengan slogannya "Islam Yes, Partai Islam No!" Cak Nur membalikkan arah gerakan Islam sebelumnya yang dipimpin para tokoh Masyumi yang ideologi-oriented ke ranah kultural dengan meninggalkan gelanggang politik praktis dan berkonsentrasi pada pendidikan, dakwah, pembinaan umat dan pembangunan. Strategi kultural ini berdampak besar pada terjadinya islamisasi yang luas menembus berbagai kelompok sosial, politik dan budaya. Hasilnya, kaum birokrat, teknokrat, kaum profesional, kelas menengah, organisasi massa, kelompok seniman dan artis-selebritis menyatakan keislamannya secara terbuka. *Islam kultural* menampilkan wajahnya yang ramah yang kemudian menimbulkan simpati dari kalangan penguasa yaitu Presiden Soeharto dan jajaran pemerintahannya. Praktis, "Islam kultural" menjadi istilah baru untuk menyebut reorientasi Islam Indonesia tahun 1980-1990an. Jeff Lee menggambarkan, komunitas Muslim yang sedang tumbuh ini percaya diri bahwa seseorang dapat menjadi Muslim yang baik tanpa harus mendukung negara Islam. Islam kultural, kata Lee, menunjukkan dirinya sebagai kekuatan politik moderat tapi taat pada agama. Dalam pemilu, kelompok ini cenderung memilih partai-partai yang moderat dan identitas keislaman partai dipandang tidak terlalu penting (2004: 101). Karena pengaruh luas Islam kultural menembus batas-batas organisasi sosial-politik dan sekat-sekat kelompok, orang Islam menjadi ada di mana-mana. Kaum santri pun bertambah jumlahnya, identitas keislaman dipersaksikan, kelas menengah Muslim semakin menebal dan mengalami mobilisasi vertikal. Efeknya, sejak itu, dikotomi santri-abangan-nya Clifford Geertz pun memudar baik di tingkat massa maupun kalangan elit politik dan sudah tidak relevan lagi untuk menjelaskan Islam Indonesia. Lebih jauh tentang Islam Kultural lihat Syafi'i (1991), Hasbullah (1991), Ali (1996), Ma'arif (1994), Gunawan

diyakini partai-partai Islam tidak akan muncul lagi. Reinkarnasi parpol-parpol Islam tidak akan terjadi, selain strategi Islam kultural sudah berdampak luas dan menunjukkan hasilnya, partai Islam juga dianggap *setback* karena umat Islam kembali ke semangat ideologis dan formalitas yang sempit dalam berpolitik.

Seturut tumbangnya Orde Baru, Golkar diprediksi akan runtuh bahkan bubar dan tak ada lagi pendukungnya karena telah diidentikkan dengan Soeharto. Selama Orde Baru, Golkar berfungsi sebagai fundasi rezim penguasa otoriter, salah satu pilar utama kekuasaan Orde Baru (selain birokrasi dan militer) dan penopang penting langgengnya kekuasaan Soeharto. Ketika Orde Baru runtuh, Golkar pun dipastikan akan bubar dan ditinggalkan pendukung semuanya. Masih berafiliasi dengan Golkar berarti menunjukkan dukungan pada otoritarianisme yang selama puluhan tahun sangat represif dan mengebiri hak-hak politik rakyat.

Menyadari dirinya sebagai organisasi *jam'iyyah* keagamaan dan pendidikan, pada tahun 1984, Nahdlatul Ulama (NU) mendeklarasikan kembali ke Khittah 1926 dan menyatakan netral dari aktifitas politik praktis. Walaupun sikap ini tidak berarti meninggalkan politik, secara organisasi jelas berarti membebaskan dirinya dari pengaruh dan kepentingan partai politik. Seperti dikatakan Karim, NU meninggalkan orientasi politik praktis dan politik kelembagaan (1995: 146). Pada era reformasi, sikap ini diduga akan

---

(2004), Kersten (2011) dll.

konsisten dan tidak akan terbawa arus euforia mendirikan partai politik.

Gagasan pendirian bank Islam pada awal tahun 1990-an banyak dianggap sebagai mimpi. Muncul kesangsian, bagaimana mungkin bank yang baru berdiri dan belum jelas konsepnya akan mampu bersaing dengan kapitalisme yang sudah menjadi raksasa global dan memengaruhi hampir segala aspek kehidupan manusia termasuk umat Islam di Indonesia. Saat itu, istilah "bank muamalat" dan "bank syariah" masih merupakan tamu asing yang kehadirannya dicibirkan dan kemampuannya diragukan. Dalam gurita kapitalisme yang sangat hegemonik, bank tanpa bunga seolah mustahil. Kapitalisme seolah "the end of history" dan hampir tanpa alternatif.

Sejarah kemudian membuktikan, semua prediksi dan bacaan sosial politik di atas ternyata meleset, keliru dan gagal. Sampai Pemilu 1992 dan pra krisis moneter tahun 1997, dukungan rakyat dan sebagian kelompok Islam terhadap Soeharto masih tetap kuat. ICMI tidak bubar setelah tujuh tahun Soeharto terpilih kembali menjadi presiden. Bahkan kontradiktif dengan bacaan-bacaan politik William Liddle, Abdurrahman Wahid dan mereka yang sealiran, tokoh-tokoh ICMI seperti Nurcholish Madjid, Amien Rais, Sri Bintang Pamungkas, Yusril Ihza Mahendra dan Emha Ainun Nadjib selain dikenal sebagai oposan-oposan Soeharto, adalah tokoh-tokoh penting di balik kejatuhan Soeharto sendiri pada bulan Mei 1998.[6]

---

6 Ketua Masyarakat Ekonomi Syariah, Sugianto, menjelaskan perkembangan bank syariah hingga tahun 2012. Menurutnya, Statistik Bank Indonesia mencatat perkembangan dan

Harian *Republika* setelah lebih dari setahun ketimbang bangkrut malah semakin berkembang dan menjadi salah satu koran nasional terpenting mewakili dunia pandang *(worldview)* lapisan Muslim modernis dan perkotaan. Dukungan publik yang luas bukan saja berhasil mempertahankan kontinuitas penerbitan, berbeda dengan media Islam lain, *Republika* juga hadir dengan iklan yang cukup kuat. Pada 2013, usia dan bahkan menghadapi vonis hukuman mati. Jauh dari rasa menyesal, mereka tetap optimis, penuh keyakinan dan menunjukkan ekspresi perlawanan. Bahkan Imam Samudra, Amrozi dan Ali Ghufron banyak yang menokohkannya seolah pahlawan. Diam-diam, masyarakat Islam akar rumput sebagai *silent majority*

---

pertumbuhan perbankan syariah berkisar 40-45 persen per tahun. Aset perbankan syariah saat ini sudah mencapai Rp 179 triliun (sekitar 4,4 persen dari aset perbankan nasional). Dana Pihak Ketiga (DPK) Rp 137 Triliun. Melebihi jumlah DPK, total pembiayaan yang disalurkan perbankan syariah sebesar Rp 139 Triliun. Ini berarti *Financing to Deposit Ratio* (FDR) perbankan syariah di atas 100 persen. Jumlah nasabah pengguna perbankan syariah meningkat signifikan dari tahun ke tahun, dari tahun 2011-2012 tumbuh sebesar 36,4 persen. Sampai Oktober 2012, jumlah nasabah bank syariah mencapai 13,4 juta rekening baik nasabah DPK maupun nasabah pembiayaan. Jumlah ini melonjak dibandingkan tahun 2011 yang hanya 9,8 juta nasabah. Menurut data BI, kini sudah ada 11 Bank Umum Syariah (BUS), 24 Bank Syariah dalam bentuk Unit Usaha Syariah (UUS), dan 156 Bank Perkreditan Rakyat Syariah (BPRS). Jumlah jaringan kantor meningkat dari 1.692 di tahun 2011 menjadi 2.574 di tahun 2012 atau meningkat 25,31%. Semua data ini, terlepas dari masih terdapatnya beberapa kekurangan, menunjukkan fungsi intermediasi perbankan syariah untuk menggerakkan perekenomian nasional sangat besar. (http://www.suarausu.co, 28 Maret 2013).

banyak yang memberikan simpati dan dukungannya.[7] Selama peliputan oleh media massa, Imam Samudra seolah dipahlawankan dan setelah eksekusi mati, jenazahnya disambut ratusan ribu umat Islam. Berita-berita tentang kematiannya yang tenang, wajahnya yang senyum bahkan tercium wangi menyebar di media massa,[8] semakin menguatkan dukungan masyarakat bawah bahwa mereka adalah para *mujahid* yang tindakannya benar. Kontroversi antara klaim-klaim teroris yang sangat negatif versus dukungan simpati sebagian masyarakat Islam pun menyeruak hingga kini.

Demokrasi di Indonesia masih menyimpan masalah. Mayoritas umat Islam bersikap positif terhadap demokrasi tapi minus toleransi.[9] Aksi-aksi

---

7 Selain cercaan dan kutukan, banyak sekali ditemukan dukungan dan pemberian simpati masyarakat pada mereka bertiga seperti ditemukan dalam komentar-komentar dan diskusi di jejaring sosial internet, dalam website dan blog-blog di Indonesia. Hal ini sejalan dengan meluasnya fenomena sikap anti Amerika di Indonesia dan di dunia internasional. Kematian ketiganya pun banyak mengundang simpati dengan sebutan mujahid. Gerakan Islam militan dan radikal jumlah kecil tapi *silent majority support* sangat kuat.

8 Beberapa hari sebelum menjemput ajalnya, Imam Samudra, Ali Ghufron dan Amrozi, diberitakan *Pikiran Rakyat,* 4 Nopember 2008, secara bersamaan bermimpi disambut oleh ribuan malaikat. Raut muka wajah mereka setelah mati pun, menurut keluarganya, konon berseri. Dulmatin yang tewas setelah di tembak oleh tim Densus 88 di Pamulang, Tangerang Banten, Selasa 9 Maret 2010, dikabarkan Viva News.com jenazahnya tercium wangi oleh para pelayatnya.

9 Dalam *Survei Nasional Barometer Indonesia untuk Konsolidasi Demokrasi* bulan Oktober 2003, Saiful Mujani *(Tempo,* 30

penodaan demokrasi masih terus berlangsung bahkan semakin marak. BBC Indonesia mengutip data yang dirilis Setara Institute bahwa terdapat 299 kasus kekerasan agama sepanjang 2011, meningkat dari tahun sebelumnya, tahun 2010, sebanyak 262 kasus. Sementara para ahli berkesimpulan dibandingkan dengan sistem-sistem politik lain, demokrasi telah

---

Desember 2003) menemukan fakta walaupun mayoritas warga negara Indonesia bersikap positif terhadap demokrasi yang disebut 'demokrasi mayoritarianisme' tapi tak disertai toleransi politik. "Ditemukan suatu pola kontradiktif yang bisa menghambat mulusnya demokrasi kita: mayoritarianisme tak disertai toleransi politik. Sebagian besar masyarakat kita (sekitar 70 persen) percaya bahwa demokrasi merupakan bentuk pemerintahan yang paling layak untuk negara kita jika dibandingkan dengan sistem lain ... Tapi, dalam sisi toleransi politik, yang merupakan komponen lain dari demokrasi, sikap publik kita cukup mengkhawatirkan. Sekitar 76 persen dari masyarakat kita mengaku ada kelompok di masyarakat yang paling tidak disukai, yakni komunis, kelompok-kelompok agama minoritas, etnik minoritas, atau kelompok minoritas dalam sebuah agama mayoritas seperti Darul Islam, Front Pembela Islam, dan Laskar Jihad. Rasa tidak suka terhadap kelompok minoritas tertentu mungkin merupakan gejala alamiah dalam masyarakat mana pun di dunia. Tapi, kalau kelompok minoritas yang tidak disukai tersebut tidak boleh melakukan tindakan yang dibolehkan oleh norma-norma demokrasi, sikap tidak suka tersebut berubah menjadi intoleransi politik yang bisa mengganggu stabilnya sebuah demokrasi. Di antara masyarakat kita yang merasa ada kelompok yang paling tidak disukai itu sekitar 83 persen setuju kalau kelompok itu dilarang oleh pemerintah, 86 persen tidak membolehkan kalau kelompok itu melakukan pertemuan atau pawai umum, dan dalam proporsi yang hampir sama, tidak setuju kalau anggota kelompok yang tak disetujui tersebut menjadi pejabat publik. Jadi, mayoritas masyarakat kita tidak toleran terhadap kelompok minoritas yang tak disukainya itu. Keadaan ini berbalik dengan sikap mereka yang mendukung demokrasi sebagai prosedur untuk mendapatkan kekuatan mayoritas. Ini terlihat dari data tersebut bahwa seorang warga yang mendukung demokrasi mayoritarian tersebut, terlepas apa pun tingkat pendidikannya, cenderung tidak toleran terhadap hak-hak politik minoritas. Ini sebuah peringatan bahwa sebagian besar kita masih demokrat mayoritarian, bukan demokrat sejati

menunjukkan dirinya sebagai model yang sudah teruji paling tangguh dalam sejarah. Tak adanya sistem lain yang akan mampu menandingi hegemoni demokrasi membuat Francis Fukuyama menulis buku *The End of History and the Last Man* (1992). Demokrasi menjamin kebebasan individu untuk berekspresi, dihargai dan merasakan kebebasan sebagai kebutuhan dasar manusia. Logikanya, semakin luas masyarakat menerima demokrasi semakin subur persemaian nilai-nilai keterbukaan, transparansi dan ekualitas depan hukum, semakin terbuka saluran-saluran aspirasi masyarakat akan semakin berkurang radikalisme, anarkisme dan kekerasan. Tapi, barangkali Indonesia adalah kekecualian. Mujani (2011) mencatat empat masalah demokrasi di Indonesia yaitu lemahnya budaya politik demokrasi, "interpersonal trust" yang rendah di antara warga, upaya saling mendominasi wilayah publik dan syariat Islam yang dijadikan sebagai lawan atas demokrasi. Satu sisi, ada optimisme pada demokrasi, sisi lain ada hambatan yang tidak mudah dipecahkan untuk menjalankan demokrasi di masyarakat Muslim Indonesia.

Potret radikalisme Islam terus menyuguhkan wajahnya yang garang padahal Islam sejatinya adalah agama cinta damai dan mengajarkan perdamaian. Peristiwa-peristiwa konflik bernuansa agama tak ada tanda-tanda menyurut padahal agama mengajarkan untuk saling menghargai, musyawarah dan saling menghormati. Hidup rukun dan damai adalah dambaan

---

yakni warga yang aktif dalam proses politik tapi juga toleran terhadap lawan, termasuk kelompok minoritas yang tak disukai."

setiap penganut agama dan seluruh manusia. Berlawanan dengan itu, aksi-aksi radikal masih tumbuh subur dan terorisme muncul semakin berani dengan modus bom bunuh diri yang sesungguhnya hanya kondusif dalam masyarakat yang penuh pergolakan, ketegangan laten dan konflik panas berkepanjangan dimana masyarakat sudah kehilangan cara dan harapan untuk menemukan perdamaian seperti di wilayah-wilayah konflik Timur Tengah yaitu Palestina, Libanon, Afghanistan, Kashmir, Irak dan lainnya. Masyarakat yang mudah tersulut konflik dan menyelesaikan masalah-masalah sosial dengan aksi-aksi kekerasan adalah kondisi masyarakat patologis. Akal sehat mengatakan kekerasan adalah sesuatu yang buruk karena hanya menimbulkan kerugian banyak pihak.

Tetapi sangatlah mengejutkan, aksi-aksi kekerasan ternyata banyak dimaklumi masyarakat, dinilai sebagai kewajaran bahkan mendapat dukungan luas. *Polling* Majalah TEMPO 23-30 Desember 2001 menunjukkan adanya dukungan masyarakat yang semakin luas terhadap aksi-aksi kekerasan Islam radikal dalam menggempur perjudian, prostitusi dan narkoba. Mujani (2006) mencatat, perjuangan FPI didukung oleh 17% umat Islam, MMI didukung 11%, dan HTI 3%. Total prosentasenya 31%. 31% dari jumlah umat Islam 181,5 di Indonesia (Sensus Penduduk Tahun 2000) adalah 56,2 juta. Maka, 56 juta lebih umat Islam mendukung gerakan Islam radikal yang sering menyuguhkan nuansa kekerasan. Jumlah *the silent majority* ini tentu sangat besar dan mengkhawatirkan karena berarti kekerasan adalah sesuatu yang diterima publik dan intoleransi

menjadi kecenderungan masyarakat secara umum.[10] Dukungan yang besar pada eksistensi dan gerakan kelompok radikal berarti ada persoalan bangsa yang besar dan serius. Kenyataan ini diperkuat oleh survei pada bulan Februari 2012 yang diselenggarakan oleh *Center of Strategic and International Studies* (CSIS). Temuan survei menunjukkan bukti toleransi beragama

---

10

Survei nasional di atas yang dimaksudkan Mujani sebagai "membaca suasana **hati** publik terhadap demokrasi" *(Tempo,* 30 Desember 2003) pun pada kenyataannya bukan membaca hati dengan simpati untuk mengadvokasi aspirasi dan harapan-harapan masyarakat dengan memahami persoalan-persoalan psikologis mereka, melainkan membaca yang hanya menghasilkan klaim. Atas survei itu Mujani menyimpulan, "Jadi, mayoritas masyarakat kita tidak toleran terhadap kelompok minoritas yang tak disukainya itu. Keadaan ini berbalik dengan sikap mereka yang mendukung demokrasi sebagai prosedur untuk mendapatkan kekuatan mayoritas. Ini terlihat dari data tersebut bahwa seorang warga yang mendukung demokrasi mayoritarian tersebut, terlepas apa pun tingkat pendidikannya, cenderung tidak toleran terhadap hak-hak politik minoritas. Ini sebuah peringatan bahwa sebagian besar kita masih demokrat mayoritarian, bukan demokrat sejati, yakni warga yang aktif dalam proses politik tapi juga toleran terhadap lawan, termasuk kelompok minoritas yang tak disukai." Memang tujuan survei hanya untuk mengetahui, tapi justru disitulah persoalannya, ia tidak berbeda dengan studi-stidi sosiologis *main-stream.* Hasil survei, sebagaimana studi-studi sosiologi basis kognitif, hanya menyuguhkan data dan fakta bukan menjelaskan mengapa. Studi semacam itu tidak memberikan pemahaman mengapa sebuah komunitas masyarakat bersikap, bertindak dan membuat keputusan-keputusan tertentu.[12] Penelitian itu melibatkan 2.213 responden di 23 provinsi. Sekitar 59,5 persen responden menyatakan tidak berkeberatan bertetangga dengan orang beragama lain dan 33,7 persen menjawab sebaliknya. Tentang pembangunan rumah ibadah, sebanyak 68,2 persen menyatakan lebih baik hal itu tidak dilakukan dan 22,1 persen menjawab tidak berkeberatan. Kecenderungan intoleransi itu juga terdapat pada semua level pendidikan. Hanya 20 persen yang berpendidikan SD, SMP dan SMA yang menyatakan tak keberatan

orang Indonesia tergolong rendah. Masyarakat menerima kehadiran agama dan kelompok lain, menerima kenyataan heterogenitas, tapi ragu-ragu dan enggan menoleransi keberagaman seperti pendirian rumah ibadah.[1112]

Semua fenomena ini, menunjukkan keniscayaan sebuah studi yang mampu mengungkap dan menyuguhkan pemahaman yang akurat atas peristiwa-peristiwa sosial, politik dan budaya Islam Indonesia yang tidak lagi didekati oleh teori-teori baku dan panghampiran konvensional yang tak memberikan kepuasan.

B. Perspektif Emosi: Membaca yang Tak Terbaca

Meleset, keliru dan gagalnya analisis para pengamat domestik maupun asing, terutama tentang politik dan masyarakat Islam, menginspirasikan adanya sesuatu yang tak terlihat *(invisble)* dan tak terbaca *(unreadable)* dalam realitas obyektif umat Islam Indonesia. Melesetnya prediksi-prediksi tersebut mengindikasikan bahwa analisis-analisis politik atas umat tidak menyentuh persoalan mendasar, realitas

---

dengan pembangunan rumah ibadah agama lain di lingkungannya. Sedangkan yang pendidikan di atas SMA, hanya sekitar 38,1 persen yang menyatakan setuju. Ini menunjukkan toleransi beragama orang Indonesia tergolong rendah. "Masyarakat," kata Philips Vermonte, Kepala Departemen Politik dan Hubungan Internasional CSIS, menerima fakta bahwa mereka hidup di tengah keberagaman. Tapi, mereka ragu-ragu menoleransi keberagaman" *(Tempo,* 5 Juni 2012).

11

obyektif, aspirasi dan dunia pandang masyarakat Islam. Dengan kata lain, analisis itu tidak masuk kepada kedalaman struktur psikologis masyarakat, hanya di permukaan, hanya mengungkap kulit luar dari tubuh umat yang kompleks.

Karena analisis tidak menyentuh jantung persoalan umat alias hanya di permukaan dari lapisan sosial masyarakat, maka dapat dipastikan sereputatif apapun ilmuwan sosial dan semendalam apa pun ia menguasai sosiologi dan teori-teori sosial politik modern, analisisnya akan meleset dan keliru. Umat Islam tidak merasa secara akurat diwakili oleh kesimpulan dan pandangan-pandangan mereka. Sisi lain, peristiwa kehidupan selalu merupakan sebuah adonan dari jalinan unsur-unsur sosial politik budaya yang kompleks dan saling berkaitan tidak sesederhana teori-teori mengabstraksikannya. Fernand Braudel, tokoh 'sejarah total' dalam penulisan sejarah, pernah mengingatkan bahwa pada setiap peristiwa selalu ada "*under social stream*" (lapisan di bawah arus sosial) yang tak teramati dan harus diungkap untuk memahami totalitas peristiwa atau gejala sosial. Teori seringkali mereduksi kenyataan menjadi simplifikasi. Simplifikasi selalu menghasilkan imparsialitas dan inakurasi.

Untuk menghasilkan kajian '*a view from within*' yang akurat, kajian atas masyarakat Muslim harus mengambil pelajaran dari Wilfred Cantwell Smith, mantan Direktur Islamic Studies di McGill dan Harvard University, ketika ia mengingatkan: "*Anything that I say about Islam as a living faith is valid only if so far*

Muslim can say 'amen' to it" (Apa saja yang saya katakan tentang Islam sebagai sebuah keyakinan yang hidup, hanya sah bila masyarakat Islam sendiri mengatakan 'benar' atas studi itu) (1970: 43). Petuah Smith berlaku bukan hanya bagi ilmuwan asing tapi juga domestik, karena masyarakat dan persitiwa dimana pun di muka bumi, selalu merupakan sebuah kompleksitas yang tidak cukup difahami secara deskriptif dari luar, dari atas atau dari geladak kapal seperti dilakukan J.C. Van Leur atas masyarakat pantai Asia Tenggara. Atas kebingungan-kebingunan itu diperlukan sebuah pendekatan studi yang bisa masuk ke dalam psikologi dunia pandang internal keumatan.

Ranah signifikan tetapi jarang dimasuki ilmuwan sosial untuk membaca dan memahami perilaku keagamaan masyarakat adalah **emosi.** Selain jalinan relasi sosial antara massa, agen dan struktur yang saling berkelindan, masyarakat juga adalah sebuah kompleksitas psikologis yang rumit: alam fikiran, dunia pandang, harapan, aspirasi, kekecewaan, keyakinan, ideologi, amarah, sosialisasi, nilai-nilai dan cita-cita. Keseluruhan emosi, hasrat dan pemikiran manusia tidak semuanya diekspresikan melalui bahasa dan tindakan sosial yang dapat diamati secara fenomenologis. Situasi psikologis, kondisi sosial politik, pertimbangan pribadi dan kepentingan kelompok sering menyebabkan individu tidak mengungkapkan dan membahasakan semua yang menjadi perasaan, pandangan, sikap dan pendiriannya. Bahasa adalah medium yang terbatas dari keseluruhan pengalaman manusia. "Bahasa," kata Gramont (1990: 86), "tak lebih

merepresentasikan hanya sekitar tiga puluh persen dari keseluruhan pemikiran seseorang." Ketidakterwakilan keseluruhan perasaan dan pemikiran oleh bahasa dan tulisan, menyebabkan terjadinya distorsi-distorsi dimana teks tidak utuh merepresentasikan kedirian seseorang. Lebih dari itu, bukan saja tidak sepenuhnya mewakili perasaan dan pemikiran, bahkan, dalam kajian hipersemiotika, bahasa sering menipu.

Bahasa dimulai dari ucapan -ucapan mendahului tulisan. Tulisan itu sendiri, di lain pihak tak lebih dari sebuah tambahan, topeng, atau pakaian yang dikenakan oleh ucapan. Sebab, sebagaimana pakaian belum tentu mencerminkan jiwa seseorang, tulisan juga bisa meyesatkan seseorang dari kebenaran, oleh karena tulisan sangat diatasi oleh medium. Ucapan adalah spirit murni, karena hanya ucapan yang lansung menyandang kebenaran - karena hanya pada ucapan terdapat ikatan alamiah antara suara dan perasaan. Tulisan, sebaliknya, tercemar dan karenanya eksistensinya adalah ada yang palsu, yang berada di luar kawasan makna metafisik (Piliang, 2003: 126).

Emosi adalah realitas psikologis yang hadir melekat pada perasaan tapi 'tidak empiris' dan 'tidak terbaca' dalam realitas sosial. Sebagai realitas batin, ia berupa keyakinan, harapan, cita-cita, kekecewaan dan sejenisnya. Emosi disini tidak difahami dalam konteks yang buruk yaitu berupa manifestasi patologis yang melahirkan konsekuensi-konsekuensi destruktif, melainkan sebuah realitas kehidupan yang inhern pada setiap manusia, individu maupun kelompok (Barbalet, 1998).

Menurut Clifford Geertz (1973), emosi yang merajut rangkaian makna dalam kebudayaan adalah kata kunci dalam memahami tindakan dan kebudayaan manusia. Simbol-simbol lewat mana manusia berkomunikasi, mengekspresikan perasaan dan mengembangkan pengetahuannya dalam kehidupan, ujar Geertz, harus dipahami agar mengerti mengapa manusia melakukan tindakan sosial tertentu.

Dalam dunia perasaan umat, berkembang aspirasi-aspirasi, harapan-harapan, rasa frustrasi dan idealisasi-idealisasi disebabkan oleh tekanan-tekanan sosial, penindasan politik, keadilan yang tercabik, perjuangan yang gagal, aspirasi yang terhambat dan seterusnya. Emosi Islam adalah realitas psikologis yang melekat dan hidup dalam dunia perasaan masyarakat Islam yang menyangkut aspirasi, idealitas dan cita-cita keagamaan. Agar terkuaknya dunia pandang umat dan difahaminya harapan-harapan obyektif mereka, menjadikan emosi umat sebagai faktor penting dalam analisis sosiologis tak terelakkan.

C. Emosi dalam Sosiologi

Bagaimana sosiologi menjadikan emosi sebagai realitas sementara ia tidak empiris dan difahami bukan sebagai fenomena sosial? Catatan kritis atas sejarah sosiologi menunjukkan pertanyaan tersebut tidak berdasar. Pertanyaan tersebut dikerangkakan oleh tradisi sosiologi yang selama ini berkembang yang menurut J.M. Barbalet (1998) didominasi oleh praktik diskursus yang bertumpu pada basis kognitif*(cognitive base of sociology). Cognitive base* adalah paradigma

sosiologi yang sejauh ini analisis atas perilaku dan tindakan sosial didominasi oleh perspektif sistem sosial. Teori sistem sosial mengajarkan bahwa faktor-faktor struktural masyarakat menciptakan keterbatasan akses-akses dan perolehan kesempatan sehingga kemungkinan munculnya kreativitas tindakan individu secara material sudah dibatasi. Atau faktor-faktor struktural menyuguhi bahkan menjerat aktor sosial dengan imbalan-imbalan dan kepentingan tertentu sehingga tindakan sosial dipandang menguntungkan. Dalam jagat literatur sosiologi yang berbasis *cognitive approach,* menurut Barbalet, emosi tidak mendapat tempat sebagai fenomena sosial.

Periode pra *cognitive approach,* sebagaimana terlihat dalam karya-karya sosiolog besar Eropa seperti Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Gustave le Bon dan Alexis de Tocqueville dan sosiolog-sosiolog Amerika seperti Albion Small, Lester Frank, W.G. Summner dan C.H. Cooley, terdapat celah-celah wacana dimana peran emosi dalam sosiologi diberi ruang pembahasan. Dalam karya *magnum* opus-nya, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* Weber juga memberi ruang besar pada pembahasan emosi seperti terlihat dalam analisis-nya tentang semangat kapitalisme yang diilhami oleh etika Protestan. Sejak pendekatan kognitif mulai dominan, kategori emosi menjadi hilang dalam tradisi sosiologi. Namun sejak tahun 1970an, banyak sosiolog mulai menempatkan kembali faktor emosi ke dalam analisis-analisis sosial mereka. Emosi sebagai fenomena sosial mulai lagi dipertimbangkan sebagai unsur yang penting dalam memahami dinamika perilaku sosial

masyarakat. Ini misalnya dapat dijumpai dalam bukunya Theodore Kemper, *A Social Interactional Theory of Emotions* (1978), Norman Denzin, *On Understanding Emotion* (2007) dan Barbalet, *Emotion, Social Theory and Social Structure* (1998).

Mengapa faktor emosi penting dalam analisis sosiologis? Barbalet memberikan formulasi yang sederhana: "*Sociology attempts to explain social phenomena; and emotion is a social phenomenon*" (Sosiologi berusaha menjelaskan fenomena sosial dan emosi —dalam ekspresinya seperti marah, sedih, frustrasi, ketakutan dll— adalah fenomena sosial). Pengalaman emosi seseorang atau masyarakat secara mudah menjelaskan sisi-sisi terdalam, personal dan yang tak terbaca dari sebuah tindakan dan aksi sosial. Ungkapan emosional akan mudah menjelaskan berbagai peristiwa sosial yang beragam di berbagai tempat karena setiap inividu maupun masyarakat mempunyai pengalaman dan pola-pola emosionalnya yang berbeda-beda. Emosi dengan demikian, dapat dipandang sebagai produk dari proses-proses sosial. Sebagai produk sosial, emosi harus menjadi bagian dari penjelasan-penjelasan sosiologis. Keniscayaan sosiologi memberi perhatian pada emosi karena emosi penting dalam menjelaskan aspek-aspek mendasar dari perilaku sosial. Kategori emosi adalah sentral dalam menjelaskan relasi-relasi individual, institusi-institusi dalam proses-proses sosial.

Emosi sangat lekat dengan agama. Keberagamaan secara sederhana bisa dibagi kepada dua wilayah: *pengalaman emosional* dan *fenomena sosial.*

Pengalaman emosional adalah realitas dunia dalam *(inner world)* yang terjadi di dalam dada manusia. Pengalaman emosional -berupa rasa takzim, kekaguman, cinta, keyakinan, ketundukan dan kepasrahan- -adalah emosi keagamaan yang belum diekspresikan keluar diri, sedangkan fenomena sosial adalah emosi keagamaan yang sudah dimanifestasikan ke dalam ucapan dan tindakan. Wald dan Smith (1993: 32) mengistilahkan dua wilayah ini dengan "fenomena mental" dan "fenomena sosial." Fenomena mental berhubungan dengan *believing* yaitu kepercayaan atau keyakinan, sedangkan fenomena sosial berkaitan dengan *belonging* yaitu kepemilikan dan kepemelukan. Semua pemeluk agama memiliki emosi keagamaan sebagai bagian dari rasa keberagamaannya. "*Religion,*" kata Feuerbach (1967: 12), "*is a matter of emotion and imagination”* (agama itu urusan emosi dan imajinasi). Bahasa Inggris memiliki nomenklatur yang khusus menjelaskan emosi keberagamaan yaitu "*reverence*" yang secara istilah berarti 'sikap takzim' atau 'rasa hormat.' "*Reverence*" kata Kendyl Gibbons (May 15, 2012) adalah, sebuah perasaan, sikap atau rasa hormat yang dalam yang ditandai oleh keterpesonaan, kekaguman dan pemujaan. Di era modern, kata *reverence* sering dihubungkan dengan agama karena agama sering menstimulasi emosi melalui pengenalan terhadap Tuhan, supernatural dan hal-hal yang tak terkatakan. *Reverence* termasuk sikap rendah hati sebagai rasa hormat terhadap sesuatu yang dirasakan lebih besar

dari diri seseorang. Agama adalah wilayah yang paling umum dimana *reverence* dirasakan.

Dengan demikian, unsur penting untuk memahami perilaku keagamaan tak lain adalah emosi. Pendekatan untuk memahami agama sebagai pengalaman emosional adalah proses afektif yaitu partisipasi, internalisasi dan simpati. Internalisasi dan simpati akan lebih dekat kepada pemahaman objek dengan memasuki apa yang mereka rasakan (*verstehen*). Studi-studi tentang tindakan atau ekspresi keagamaan selama ini didominasi oleh pendekatan kognitif yang menjelaskan agama sebagai fenomena sosial hanya melalui observasi, analisis dan eksplanasi.

D. Kelemahan Sosiologi Kognitif

Studi agama sebagai fenomena sosial mulai muncul abad akhir ke-19 melalui karya-karya klasik para sosiolog terkemuka seperti Max Weber dalam *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (1904) dan Emile Durkheim dalam *The Elementary Forms of the Religious Life* (1912). Pemikiran dan karya-karya dari dua teoritisi besar ini berperan sentral dalam sosiologi agama sejak kemunculannya hingga sekarang. Karya-karya Durkheim berisi tentang peranan fungsional agama secara universal terhadap integrasi masyarakat yang kemudian melahirkan teori fungsional agama. Sedangkan Weber menaruh perhatian pada perbandingan bentuk-bentuk kepercayaan dan organisasi agama dan implikasinya terhadap perkembangan rasionalitas dan perubahan masyarakat. Menurut Jary & Jary (1995: 637), sebelum muncul karya-karya Weber dan Durkheim, sosiologi agama

menganggap agama tidak penting bahkan sebagai deviasi sebagaimana dilihat August Comte dan sebagai candu bagi Karl Marx. Setelah kemunculan karya-karya mereka, produk-produk studi sosiologi agama kemudian hadir melimpah dalam berbagai tema yang lebih luas seperti sekularisasi, kultus, sekte dan lain-lain.

Studi kognitif adalah pandangan ilmuwan sosial yang mengamati gejala luar ekspresi keberagamaan sebagai manifestasi dunia dalam (*inner world*) individu atau masyarakat. Peranan orang luar yang dimainkan ilmuwan sosial ini persis seperti digambarkan Stuart Hall: "*It is as if the masses have kept a secret to themselves while the intellectuals keep running around in circles trying to make out what it is, what is going on*" (massa menjaga rahasia tentang diri mereka, sementara kaum intelektual mengelilingi di sekitarnya ingin tahu ada apa dan apa yang sedang terjadi) (1996: 14). Sebagai tatapan luar, pendekatan kognitif seringkali tidak menjelaskan denyut jantung keberagamaan yang sesungguhnya dialami pelaku karena pelaku tidak menjelaskan pengalamannya sendiri. Akibatnya, pandangan luar tidak memberikan pemahaman yang obyektif dan kurang memberikan sumbangan yang mencerahkan bagi pemahaman makna tindakan-tindakan keagamaan. Lebih dari itu, pengamatan kognitif pada fenomena agama banyak diwarnai prasangka apalagi dalam konteks konflik antar kelompok dan benturan agama-agama. Prasangka sudah mewarnai hampir seluruh studi-studi agama baik pen-dekatan sejarah, sosiologi dan politik terutama studi-

studi para ilmuwan Barat terhadap dunia Islam. Karya *magnum opus, orientalism-nya* Edward Said (1995) yang menggemparkan menyadarkan dunia Barat bahwa dasar dari pandangan dan studi-studi mereka atas dunia Timur dan Islam dibangun di atas imperium prasangka. Dan seperti ditunjukkan Norman Daniel (1993: 11), prasangka, kecurigaan dan salah faham tersebut masih berlangsung hingga belakangan ini karena orientalisme, lebih dari sekadar obyek studi, sesungguhnya adalah sebuah proyek Barat untuk mempertahankan hegemoni terhadap Timur, terutama, dunia Islam. Sudah umum difahami, dalam konteks global, konsern Barat atas dunia Islam dan masyarakat Muslim tidak hanya dimotivasikan oleh ilmu, kesarjanaan dan kuriositas atas dunia Timur yang eksotik dan penuh pesona tapi juga karena pertimbangan-pertimbangan agama, ekonomi dan politik.[12]

Konflik Islam-Barat yang terus berlanjut dan makin menajam memproduksi bentuk-bentuk prasangka lebih banyak lagi. Istilah-istilah *Islam fundamentalis, Islam militan, Islam radikal, Islam liberal* dan *terorisme* semuanya tak lepas dari prasangka. Kebangkitan Islam di seluruh dunia dituduhkan oleh Samuel Huntington (1992) akan memicu "*the clash of civilization.*" Perkembangan Islam yang semakin ekstensif di Barat

---

12

Tentang studi-studi orientalisme lihat diantaranya, Said (1995), Lewis (1993), Le Bon (1974), Daniel (1193), Watt (1991), Mahdi (1990) dll. Pembahasan tentang sisi positif orientalisme pada dunia Islam lihat Hasbullah (2005).

dicurigai sebagai "*Islamic threat*" seperti digambarkan oleh John Esposito (1993).[13]

Dasar prasangka tentu tidak akan pernah menghasilkan studi yang obyektif. Karena prasangka, studi-studi agama telah dipenuhi oleh distorsi yang alih-alih mendekatkan diri pada pemahaman obyek studi malah menjauhan dari upaya untuk memahami masyarakat. Namun, tanpa prasangka pun studi kognitif pada ekspresi keagamaan masyarakat tetap tak menyuguhkan kepuasan dan menyisakan persoalan agama sebagai misteri yang tak terpecahkan. Dalam konteks memahami hakikat agama dan pengaruhnya pada masyarakat, pendekatan kognitif menimbulkan persoalan klasik yang lama sekali belum terjawab dan terpecahkan: "Apakah sesungguhnya agama itu?" Problem ini dibuktikan oleh banyak sekali definisi agama yang telah dibuat para ahli dari yang sudah menjadi klasik seperti E. B. Tylor (1871), William James

---

13

Prasangka dunia Barat terhadap Islam menemukan bentuk definitifnya pada periode Perang Salib. Antara tahun 1100 dan 1300, Eropa melakukan standarisasi dalam memandang Islam. Mispersepsi, antpati dan konflik terhadap Islam diciptakan dalam tiga level: teologis, ekonomi-politik dan kultural. Norman Daniel membahas tentang penetapan standar ini dalam salah satu bab bukunya, *Islam and the West, The Making of an Image,* Oneworld Publications Ltd, Third Edition, 1993, hlm. 267- 301. Kemudian, Watt secara jelas mengemukakan empat standarisasi yang dibuat Eropa dalam memandang: *Pertama,* Islam itu salah dan merupakan penyimpangan dari kebenaran. *Kedua,* Islam adalah agama yang disebarkan dengan kekerasan dan pedang. *Ketiga,* Islam adalah agama yang merasa benar sendiri *(self-indulgence). Keempat,* Muhammad adalah seorang anti Yesus. Lihat, *William Montgomery Watt, Muslim-Christian Encounters, Perceptions and Misperceptions,* Routledge, London and New York, 1991. hlm. 85-86.

(1902), Emile Durkheim (1915), Paul Tillich (1957), Frederick Ferré (1967) hingga Clifford Geertz (1993), yang oleh para sarjana kemudian dirasakan sulitnya mendefinisikan agama secara tepat. Keragaman pemahaman ini karena masing-masing ahli membuat definisi sesuai latar belakang keahlian dan dari perspektifnya masing-masing. Tentang ini, Paul Conelly (1996) menjelaskan:

Sejumlah sarjana ahli agama telah mengakui sulitnya mendefinisikan apa agama itu sesungguhnya. Selama berabad-abad, para pemikir yang berpengaruh telah memberikan definisi-definisi mereka sendiri, dengan tingkat kebenaran yang kuat atau lemah, walalupun definisi-definisi itu hampir memenuhi harapan mayoritas para sarjana. Pada hal tertentu, definisi itu terlalu sempit, hanya mendefinisikan agama sebagai keyakinan penganutnya atau yang kebudayaannya cenderung tidak menerima keyakinan agama dari kebudayaan lain. Pada kasus lain, definisi itu mengambang dan inklusif karena mereka membatasi agama dari wilayah-wilayah lain pemikiran manusia seperti psikologi, hukum, ekonomi dan fisika.

Kesulitan mendefinisikan agama secara tepat berakibat pada tidak difahaminya agama secara akurat. Kesulitan ini karena ilmuwan sosial menempatkan diri sebagai *outsider* dan berjarak pada obyek-obyek studi fenomena keagamaan yang dipelajarinya demi klaim netralitas ilmu.[14] Lain kata, basis kognitif telah

---

14

Keberjarakan antara subyek dan obyek studi ini telah lama menjadi persoalan netralitas ilmu dalam positivisme yang pada gilirannya

membangun dominasi sosiologi agama dan imperium produk studi-studi agama sebagai gejala sosial yang tidak benar-benar masuk ke dalam jantung agama itu sendiri. Karena agama hakikatnya adalah emosi maka pendekatan afektif melalui riset partisipatif yang masuk ke dalam jantung perasaan yang mewakili dunia pandang masyarakat agama sangat diperlukan agar

---

tidak pernah memberikan kepuasan pada subyek studi yaitu peneliti. Arnold (1992: 16) mengkritik "keberjarakan" sebagai salah kelemaham postivisme. Menurutnya, terdapat delapan dosa besar sains modern yang berkaitan erat satu sama lain: (1) orientasi mekanistis dan materialis yang ekslusif; (2) keasyikan dalam beroperasi *('how' things work)* dengan melepaskan sebab-sebab dan akibatnya *('why' things work);* (3) spesialisasi yang berlebihan yang tidak berhubungan dengan persoalan global; (4) mengungkap hanya "pengetahuan yang tampak" *(revealed knowledge)* untuk menciptakan hanya satu jenis pengetahuan; (5) melayani *vested-interest* dan mode; (6) melayani pesanan-pesanan sesuai kebutuhan, dipublikasikan, disembunyikan atau dilenyapkan; (7) kepura-puraan bahwa sains adalah bebas nilai; (8) kebanyakan dari sains dewasa ini, sebagaimana agama-agama Barat dan filsafat Barat selama ini, tidak berpusat pada manusia. Bila dikritisi secara cermat, delapan poin kritik pedas Arnold di atas bukan melulu dominasi sains alam dan fisika saja, semua poin-poin tersebut adalah watak khas ilmu-ilmu sosial juga. Dalam tradisi ilmu sosial, seorang peneliti dan penstudi peristiwa sosial baru sah disebut sebagai "ilmuwan" bila memenuhi kriteria-kriteria yang disebutkan Arnold. Dalam studi sosial, subyek disyaratkan menjaga jarak dari obyek studi. "Obyektifitas" diukur oleh ketidakterlibatan. Tugas ilmuwan adalah menjelaskan *(to explain)* di atas dogma-dogma obyektifitas dan netralitas, dan bukan terlibat *(to involve).* Bila sang subyek terlibat dengan nilai-nilai dan ideologi obyek, ia kita pandang telah meruntuhkan otoritas keilmuwanannya. Ilmuwan demikian, kita klaim sebagai ideolog, mubaligh, demagog atau bahkan "provokator." Padahal, sudah lama para pemikir membuktikan bahwa doktrin obyektifitas dan netralitas sains itu *non-sense* adanya. Jurgen Habermas, salah satu juru bicara Frankfurt School yang paling menonjol, membuktikan bahwa pengetahuan telah lama berkolaborasi dengan 'human interest' sedangkan Foucault membuktikan adanya kaitan pengetahuan dengan kuasa (power) Lihat, Habermas (1972) dan Foucault (1965).

hasil studi mewakili "perspektif dalam" *(a view from within).* Pendekatan afektif bekerja di wilayah gejolak dan pengalaman batin para penganut agama. Sejauh yang teridentifikasi, jenis studi ini hampir tidak pernah dilakukan di Indonesia dan dalam belantara literatur Barat pun masih terhitung sangat sedikit, yang banyak adalah studi fenomenologis dan deskriptif teoritis filosofis dalam bidang sosiologi, psikologi dan filsafat.[15]

15

Sangat menarik, penulis mencoba *searching* di Google untuk mendapatkan gambaran umum atau menemukan studi-studi sosiologi tentang emosi keagamaan di Indonesia dengan entri "studi emosi agama." Hasilnya, terdapat 1.870.000 entri, tapi tak satu pun ditemukan studi tentang emosi keagamaan di Indonesia. Dengan entri "emosi agama" terdapat 9.740.000 juga tak satu pun ditemukan studi lapangan atau penelitian empirik tentang emosi keagamaan sebagai ekspresi masyarakat baik dalam Islam, Kristen atau agama lain. Kebanyakan adalah ulasan-ulasan pendek teoritis tentang peranan emosi dalam psikologi pendidikan. Dalam bahasa Inggris, dengan entri "study of emotion and religion" terdapat 24.000.000 entri, tapi sangat sulit menemukan emosi agama sebagai hasil studi kasus atau lapangan. Yang berlimpah adalah buku-buku atau pembahasan teoritis tentang emosi dalam psikologi, sosiologi dan filsafat. Dengan entri "emotion and religion" terdapat 42.500.000 dengan hasil yang kurang lebih sama. Ini menunjukkan, studi sosiologi emosi sebagai ekspresi keagamaan masyarakat sangat jarang, dan di Indonesia hampir tidak pernah dilakukan. Mungkin saja ada tapi bukan sebagai fokus studi atau penelitan melainkan tulisan-tulisan umum yang tidak bersifat teoritis. Dalam sumber-sumber berbahasa Inggris, banyak pembahasan tentang kasus-kasus emosi agama dalam bagian-bagian dan bab-babnya, tapi lagi-lagi itu berupa pembahasan teoritis sebagai bagian dari buku-buku sosiologi, psikologi dan filsafat. Studi kasus tentang ekspresi emosi agama masyarakat sebagaimana yang direncanakan oleh rencana penelitian ini sangat sulit ditemukan. Gambaran awal ini menunjukkan prospeks dan pentingnya kedudukan rencana penelitian disertasi ini yang diharapkan akan menjadi *ground-breaking study.*

E. Membaca Emosi: Memahami Islam Indonesia

Kejarangan studi lapangan tentang emosi agama menyebabkan para ilmuwan sosial tidak punya acuan dan referensi untuk memahami dunia pandang dan tindakan-tindakan masyarakat religius. Ketika dunia perasaan dan gejolak emosional difahami dari luar yang terjadi adalah bias dan kebingungan. Teori politik modern mungkin tak habis pikir melihat sebagian kelompok Islam memberikan dukungan dan menyuarakan kebulatan tekad mendukung Soeharto yang dikenal represif, korup dan otoriter. Tapi kaum santri merasakan bahwa sejak tahun 1980an, aspirasi Islam banyak diadopsi dan sedang "naik daun" atas persaingannya dengan kelompok abangan dalam birokrasi pemerintahan. Kebijaksanaan-kebijaksanaan Soeharto sendiri pada satu dekade terakhir menjelang kejatuhannya dirasakan menguntungkan kelompok Islam.[16] Kalangan Islam sudah lama kesal dan kecewa atas dominasi *elite circle* kelompok abangan dan Kristen dalam lingkungan elit Orde Baru yang dirasakan sangat merugikan Islam seperti terlihat dari kasus-kasus

---

16

Sambutan emosional atas kenyataan politik ini misalnya ditunjukkan oleh tokoh Islam Ahmad Syafii Maarif (1994) saat banyak politisi santri masuk dalam jajaran kabinet tahun 1993: "Setelah hampir tiga dekade Orde Baru berkuasa, baru dalam kabinet Pembangunan VI tahun 1993 inilah, jumlah menteri secara seimbang merefleksikan komposisi penduduk Indonesia dimana umat Islam adalah mayoritas. Sekitar 90% dari jumlah menteri adalah dari kelompok santri, baik secara kuantitas dan maupun kualitas."

pembantaian aktifis Islam dan peminggiran peran politik Islam seperti digambarkan Wertheim (1975: 88):

> Umat Islam di Indonesia benar-benar merasa frustrasi. Bukan saja tidak mampu meningkatkan posisi politik sejak kejatuhan Soekarno; Islam juga telah dijauhkan dari posisi-posisi politik, berbeda dengan peran mereka sendiri ketika zaman kolonial. Bagi umat Islam, rezim Soeharto telah menjadi "neo-kolonialis." Seperti halnya pemerintah kolonial, pemerintah Soeharto juga menginginkan organisasi-organisasi Islam untuk tidak terlibat dalam aktifitas-aktifitas politik tetapi diminta untuk hanya mengurusi persoalan-persoalan agama saja.

Tokoh-tokoh agama, kyai pesantren dan beberapa kalangan Muslim birokrat yang merasakan, menangkap jelas getaran emosi umat ini. Karenanya begitu Soeharto merubah haluannya menjadi menguntungkan politik Islam, mereka tampak seperti ironis mengeluarkan pernyataan-pernyataan mendukung pencalonan kembali Presiden Soeharto.

Robert W. Hefner (1993, 1997) boleh bertesis bahwa kemunculan ICMI ditunjang oleh bangkitnya kelompok kelas menengah Muslim, tapi lebih dari itu, ICMI dapat dijelaskan sebagai fenomena akumulasi emosional dari proses marjinalisasi Islam sedemikian lama oleh rezim kekuasaan. "Kelahiran ICMI harus difahami sebagai sebuah konsekuensi alamiah dari kian membesarnya jumlah kelas menengah baru dari kalangan Muslim terdidik yang membutuhkan medan bagi aktualisasi dirinya dan untuk bisa bersuara melawan proses marjinalisasi ekonomi dan politik yang terus melanda umat Islam" (Latif, 2005: 592).

Nurcholish Madjid dan Dawam Rahardjo adalah dua di antara sekian cendekiawan Muslim yang

frustrasi karena intervensi kekuasaan yang terlalu jauh dirasakan ke dalam usaha pendirian organisasi cendekiawan seperti PERSAMI sejak tahun 1960an. Sekali rezim memberikan ruang gerak yang luas bagi kelompok Islam masuk ke dalam kekuasaan, mereka menyambutnya secara emosional dan gegap gempita. Dan proses mobilisasi vertikal ini ditunjang oleh, seperti dilihat Hefner, kemunculan generasi baru kelas menengah Muslim yang sudah tercerahkan dimana ide dan hasrat negara Islam sudah usang dan tidak populer lagi diantara mereka. Ini terlihat dari pemikiran Nurcholish Madjid dan Amien Rais sendiri, dan wacana yang dikembangkan ICMI, yaitu ide-ide di seputar demokrasi, visi teknologi, peningkatan SDM, inklusifisme dan pluralisme. Di sini terlihat pandangan Wahid dan Liddle yang melihat kelahiran ICMI karena faktor Soeharto adalah pandangan simplistis dan terlalu politis. Hal ini dipertanyakan Latif (2005: 592),

Jika kemunculan ICMI sekedar hasil dari inisiatif Suharto, lalu bagaimana kita bisa menjelaskan antusiasme dari puluhan ribu anggota ICMI (non-elit) luar-Jakarta yang bergabung dengan ICMI tanpa memperdulikan kepentingan-kepentingan politik personal para elitnya? Bagaimana kita bisa menjelaskan adanya setengah juta pembeli saham PT Abdi Bangsa dalam harian *Republika* (koran harian ICMI) tanpa menuntut hak-hak mereka dan tak pernah menuntut akuntabilitas saham-saham mereka? Bagaimana kita bisa menjelaskan adanya fakta bahwa beberapa tokoh utama ICMI (sebut saja Amien Rais dan

Nurcholish Madjid) memainkan peran kritis dalam mendesak Presiden Soeharto untuk mundur?

Karena ICMI lahir dari proses transformasi sosial dan vertikal yang wajar maka nasib ICMI tak berhubungan dengan kekuasaan Soeharto. Dan ini dibuktikan oleh kenyataan bahwa tokoh-tokoh ICMI sendiri justru berperan dalam proses lengsernya Soeharto.[17]

17

Kompas Online menurunkan laporan tentang apa yang terjadi di dalam istana antara tanggal 18-20 Mei 1998 dari jam perjam. Pada tanggal 19 Mei 1998 dilaporkan: "Pukul 09.00-11.32 WIB, Presiden Soeharto bertemu ulama dan tokoh masyarakat, yakni Ketua Umum PB Nahdlatul Ulama Abdurrahman Wahid, budayawan Emha Ainun Nadjib, Direktur Yayasan Paramadina Nucholish Madjid, Ketua Majelis Ulama Indonesia Ali Yafie, Prof Malik Fadjar (Muhammadiyah), Guru Besar Hukum Tata Negara dari Universitas Indonesia Yusril Ihza Mahendra, KH Cholil Baidowi (Muslimin Indonesia), Sumarsono (Muhammadiyah), serta Achmad Bagdja dan Ma'aruf Amin dari NU. Usai pertemuan, Presiden Soeharto mengemukakan, akan segera mengadakan reshuffle Kabinet Pembangunan VII, dan sekaligus mengganti namanya menjadi Kabinet Reformasi. Presiden juga membentuk Komite Reformasi. Nurcholish sore hari mengungkapkan bahwa gagasan reshuffle kabinet dan membentuk Komite Reformasi itu murni dari Soeharto, dan bukan usulan mereka." Kemudian esoknya, tanggal 20 Mei dilaporkan: "Pukul 23.00 WIB, Soeharto memerintahkan ajudan untuk memanggil Yusril Ihza Mahendra, Mensesneg Saadillah Mursjid, dan Panglima ABRI Jenderal TNI Wiranto. Soeharto sudah berbulat **hati** menyerahkan kekuasaan kepada Wapres BJ Habibie. Wiranto sampai tiga kali bolak-balik Cendana-Kantor Menhankam untuk menyikapi keputusan Soeharto. Wiranto perlu berbicara dengan para Kepala Staf Angkatan mengenai sikap yang akan diputuskan ABRI dalam menanggapi keputusan Soeharto untuk mundur. Setelah mencapai kesepakatan dengan Wiranto, Soeharto kemudian memanggil Habibie. Pukul 23.20 WIB, Yusril Ihza Mahendra bertemu dengan Amien Rais. Dalam pertemuan itu, Yusril menyampaikan bahwa Soeharto bersedia mundur dari jabatannya. Yusril juga menginformasikan bahwa pengumumannya akan dilakukan Soeharto 21 Mei 1998 pukul 09.00 WIB. Dalam bahasa Amien, kata-kata yang disampaikan oleh Yusril itu, 'The old man most probably

Dalam teori bisnis, kelahiran harian *Republika* dan daya kebertahanannya mungkin sebuah anomali. Bisnis media yang kuat dan sukses adalah media yang tumbuh dari bawah, lahir dari kebutuhan masyarakat dan berkembang dalam proses yang lama. Umumnya media-media besar tumbuh dan menjadi kerajaan bisnis berkembang melalui proses *bottom up,* sebut saja misalnya, yang nasional, harian *Kompas, Media Indonesia* dan *Jawa Pos* dan media lokal seperti *Pikiran Rakyat* di Bandung dan *Kedaulatan Rakyat* di Yogyakarta. Tapi yang luput dari perhatian adalah hidupnya jaringan emosi kolektif massa sebagai basis emosional yang tidak nampak dari harian *Republika.* Basis itu berada di dalam cita-cita dan harapan umat Islam yang tersembunyi di dalam dada dan perasaan. Pada saat kelahiran *Republika,* umat Islam dihadapkan pada kenyataan tidak dimilikinya satu pun media Islam yang modern, *qualified,* bonafid dan profesional dari segi materi, ulasan, bahasa dan tampilan. Sebelum

---

has resigned.' Kabar itu lalu disampaikan juga kepada Nurcholish Madjid, Emha Ainun Najib, Utomo Danandjaya, Syafii Ma'arif, Djohan Effendi, H Amidhan, dan yang lainnya. Lalu mereka segera mengadakan pertemuan di markas para tokoh reformasi damai di Jalan Indramayu 14 Jakarta Pusat, yang merupakan rumah dinas Dirjen Pembinaan Lembaga Islam, Departemen Agama, Malik Fadjar. Di sana Cak Nur -panggilan akrab Nurcholish Madjid- menyusun ketentuan-ketentuan yang harus disampaikan kepada pemerintahan baru. Pukul 01.30 WIB, Amien Rais dkk mengadakan jumpa pers. Dalam jumpa pers itu Amien mengatakan, 'Selamat tinggal pemerintahan lama, dan selamat datang pemerintahan baru'. Keduanya menyambut pemerintahan transisi yang akan menyelenggarakan pemilihan umum hingga Sidang Umum MPR untuk memilih pemimpin nasional yang baru dalam jangka waktu enam bulan." Laporan ini menunjukkan secara jelas bagaimana tokoh-tokoh Islam yang tergabung dalam ICMI berperan penting dalam mendorong dan menyiapkan proses kejatuhan Soeharto.

Republika lahir, media Islam yang ada hanyalah media normatif yang dakwah-*oriented* dengan bahasanya dan penampilannya yang tidak memenuhi standar modern dan profesional seperti *Media Dakwah, Risalah, Hidayatullah, Suara Masjid, Al-Muslimun* dan yang lainnya.[18] Kehadiran *Republika* di bawah payung ICMI, nama besar Habibie, dan orientasinya yang profesional bersinergi dengan 'masa penungguan.' Dibandingkan dengan media Islam lain, *Republika* adalah harian yang berkembang di atas emosi kolektif masyarakat Muslim terdidik. Hanya dalam beberapa bulan oplahnya meningkat pesat. Setengah juta pembeli saham PT Abdi Bangsa, yang menerbitkan harian *Republika,* tidak pernah menanyakan hak-hak mereka dan tak pernah menunut akuntabilitas saham-sahamnya (Latif, 2005: 592).[19] Inilah yang menjelaskan mengapa koran ini tidak bangkrut, tetap bertahan bahkan berkembang dengan

18 Pembahasan tentang penerbitan Islam sebagai wacana kelas menengah Muslim Indonesia, lihat Hasbullah (2012: 139-143).

19 Kasus ini persis dengan yang penulis sendiri alami ketika tahun 1990-an turut mengedarkan penjualan saham pendirian Rumah Sakit Islam (RSI) di Bandung. Saat itu, Bandung belum memiliki Rumah Sakit Islam. Penulis membantu mengedarkan penjualan ratusan saham tersebut dengan antusiasme masyarakat yang tinggi. Ratusan lembar saham yang penulis tawarkan habis dalam waktu tidak lama. Sangat terasa sambutan masyarakat ingin segera memiliki RSI. Setelah RSI berdiri, para pembeli saham itu tidak pernah menanyakan sahamnya, hak-hak mereka dan akuntabilitas keuangannya. Seperti halnya pada koran *Republika,* emosi umat nampak menjelaskan sikap masyarakat yang sudah ingin sekali memiliki RSI saat itu.

dukungan iklan yang signifikan yang umumnya sulit didapatkan oleh media Islam.

Pandangan emosional umat Islam terhadap Habibie juga menjelaskan mengapa kekuasaannya tidak jatuh dalam tiga bulan seperti diramalkan Harold Crouch dan pengamat lain. Bagi kelompok santri, terutama mereka yang sudah mengalami transformasi pendidikan, Habibie adalah figur ideal seorang santri modern. Ia dikenal sangat cerdas, teknokrat profesional, menguasai teknologi, visioner, etos kerja dan disiplinnya sangat tinggi, tapi juga seorang Muslim yang jarang lepas shalat tahajjud dan sudah terbiasa dengan puasa Senin-Kamis.[20] Inilah alasan dipilihnya Habibie memimpin ICMI. Ketika ia menjadi wakil presiden, umat Islam memandangnya sebagai repre- sentasi Islam dalam kekuasaan yang sebelumnya didominasi oleh teknokrat sekuler-abangan. Ketika ia menggantikan Soeharto, umat Islam menganggap sebagai naiknya kaum santri ke puncak kekuasaan. Dalam psikologi umat yang merasa selalu di luar kekuasaan dan terpinggirkan, kepresidenan Habibie adalah kebanggaan dan kemenangan kelompok Islam. Getaran emosi inilah yang tak tersentuh sosiologi politik

---

20

Kesaksian akan kesantrian Habibie diberikan oleh banyak orang. Di antaranya, intelektual Muslim dan salah seorang pendiri ICMI, Watik Praktinya mengatakan, Habibie adalah seorang yang shaleh. Ia jarang sekali meninggalkan kebiasaannya puasa Senin-Kamis. Sebagai seorang intelektual Muslim, Habibie sulit dicari banding- annya. Abad ke-21 adalah abad teknologi. Habibie adalah orang yang tepat untuk menghadapi masa depan, dan karena alasan itulah, kami memilihnya untuk memimpin ICMI *(Tempo,* 8 Desember 1990).

dan tak terbaca oleh Crouch dan pengamat sejenis lainnya.

Seperti halnya kasus-kasus di atas, perspektif emosi juga menjelaskan reinkarnasi partai-partai Islam, masih kuatnya Golkar baru di era reformasi, kembalinya NU ke gelanggang politik. Dengan sandaran nilai yang berbeda dengan kelompok Islam, perspektif emosi juga menjelaskan mengapa partai-partai sekuler memenangkan pemilu dalam sebuah bangsa yang mayoritas penduduknya Muslim.

Bank syariah masih banyak kekurangannya dan banyak dikritik bahkan oleh kalangan Islam sendiri yang memahami perbankan dan hukum Islam. Bank syariah sering dikritik sebagai kedok kapitalis atau kapitalisme berbaju Islam. Tapi, prospeknya sangat menjanjikan dan peranannya cukup besar dalam memajukan perekonomian dan perbankan Indonesia. Larisnya bank Islam hanya bisa dijelaskan oleh perspektif emosi bahwa umat Islam merasakan ketentraman batin dengan bertransaksi syariah terlepas dari masih banyaknya kekurangan ketimbang dalam sistem keuangan kapitalis yang dipandang sangat ribawi. Hadirnya bank syariah memenuhi harapan emosi umat yang sejak lama mendambakan kebersihan dan keberkahan kehidupan ekonominya dalam sistem keuangan yang tidak mengandung praktik-praktik riba.

Seturut dengan beberapa penjelasan di atas, yang menarik juga adalah masalah haji. Ada tuduhan materialisasi bahkan hedonisme haji di kalangan masyarakat mengingat antusiasme, jumlah dan penyelenggaraan haji sangat luar biasa

dari tahun ke tahun. Haji dan umrah belakangan dinilai telah bergeser lebih sebagai gaya hidup yang sudah kehilangan ruh agama dan spiritualnya. ONH (Ongkos Naik Haji) sangat mahal[21] tapi masyarakat mengabaikannya demi mendapatkan sebuah prestise. Mufsi Sadzali, alumni pascasarjana UGM, menyatakan keherananannya dengan gejala umat ini. Mahalnya ONH tidak menjadi penghalang dan tidak pernah menyurutkan minat masyarakat naik haji.

Dalam hal tersebut tidak ada yang salah atapun menyalahi aturan agama, namun apabila kita melihat secara psikologis masyarakat, kelas haji tampak seperti pencitraan untuk sebuah kesalehan yang dipertontonkan demi pujian dan menaikkan strata sosial. Tidak ada yang bisa menjamin bahwa seorang haji adalah seseorang yang iman dan ketaqwaannya sesuai dengan gelar hajinya. Melihat jumlah jamaah haji yang begitu luar biasa terkadang membuat kita heran, ternyata bangsa ini berpenduduk makmur dan masuk dalam tingkat kesejahteraan yang mapan (Sadzali 2012: 9).

Sadzali mengutip berita *Kompasiana:* "Sulitnya berangkat haji bukan karena tidak mampu melunasi tingginya biaya ONH (ongkos naik haji), namun disebabkan karena peraturan pemerintah yang mengharuskan setiap orang harus antri

---

21

Ongkos ibadah haji tahun 2011 sesuai dengan keputusan komisi VIII DPR sejumlah Rp 30.771.900, namun harga ini hanyalah untuk biaya haji reguler. Haji Plus di atasnya lagi.

menunggu giliran keberangkatan ke tanah suci. Di Jawa Timur hingga berita itu dirilis, kuota (jatah) haji reguler untuk tahun 2017 sudah habis, jadi jika calon jamaah haji yang ingin berangkat menunaikan ibadah haji harus menunggu 7 sampai 8 tahun kedepan" (3 Juni 2010). Atas kenyataan ini, ia kemudian menyatakan keheranannya yang panjang:

> Sejenak saya menaruh curiga apakah sulitnya naik haji dengan antrian panjang 10 tahun adalah bentuk baru dari taktik strategi kapitalis untuk meningkatkan keinginan masyarakat untuk naik haji? ... Kita patut curiga, bahwa kapitalis dengan cara barunya ini mulai membentuk kembali kesadaran palsu yang mulai pusing untuk menciptakan rasa yang sangat ingin dan bahkan mengakibatkan kecanduan untuk naik haji. Bukan suatu hal yang aneh bila ada tetangga sebelah yang jual tanah jual celana demi ongkos naik haji yang masih harus ngantri 10 tahun, padahal itulah semua harta benda yang ia miliki untuk hidup dan makan sehari-hari. Fenomena haji begitu luar biasa di dalam masyarakat Indonesia. Jumlah haji dalam satu kelurahan bisa mencapai puluhan. Bila musim keberangkatan dan kedatangan haji tiba, dalam satu hari bisa kita jumpai 3 sampai 4 undangan acara syukuran kerumah haji baru ataupun haji yang sudah empat kali naik haji. Kita patut menyesalkan hal ini, dengan jumlah haji yang sedemikian banyak dalam masyarakat, tetapi kenapa kasus korupsi, pengangguran dan kemiskinan begitu marak di negeri ini. Apakah haji telah *ber-metamorfosa* dalam sebuah bentuk baru yang sengaja diciptakan oleh kapitalis? Bentuk yang seperti apa dan kedepannya akan bagaimana, ini masih jadi tandatanya. Ataukah pada dasarnya kelas haji hanyalah kelas sosial yang sedari dulu sengaja dibentuk sedemikian rupa oleh haji-haji itu sendiri yang tidak ubahnya seperti raja-raja Jawa yang menciptakan gelarnya dengan mengagungkan keturunannya seperti mitos-mitos khayalan? Namun pada kenyataannya, haji tetap menjadi sebuah gelar yang teramat penting guna meningkatkan kesombongan pribadi dan pencitraan

> kesalehan. Sebuah pencitraan yang dibentuk atas kemunafikan demi legitimasi kesucian dimata masyarakat. Dan kini gelar haji harus dicantumkan dalam nama seseorang tidak ubahnya dengan gelar akademik. Haji dalam kesadaran masyarakat hanyalah sebuah kebanggaan semu yang dipakai sebagai topeng untuk menandakan ke-imanan dan kedudukan dalam masyarakatnya yang mayoritas muslim (2012: 10).

Pandangan yang diakuinya sebagai analisis Marxian tentang kelas sosial atas fenomena haji itu sangat menunjukkan perspektif sosiologi kognitif dalam memahami gejala keagamaan masyarakat. "Tatapan luar yang berjarak" dengan obyek studi membuatnya kebingungan melihat seolah apa yang dilihatnya di luar akal sehat. Sebaliknya, "tatapan dalam yang masuk" ke dalam emosi sangat mudah menjawab keheranan dan kecurigaan tersebut. Ibadah haji adalah persoalan emosi agama secara psikologis dan kewajiban secara hukum. Sebagai kewajiban jawabannya pendek: "Bagi umat Islam, ibadah haji termasuk rukun Islam yang wajib dilaksanakan oleh setiap Muslim yang mampu. Hal inilah yang harus digarisbawahi sebelum seseorang memandang para haji dari pelbagai kaca mata" (Suminto 1986 : 92). Yang menarik adalah tilikan emosi. Menunaikan ibadah haji adalah melaksanakan kewajiban yang membawa ketenangan beragama yang pahalanya sangat besar. Belum fadhilah-fadhilah lain yang akan didapatkan oleh yang melaksanakannya. Kemudian kedudukan dan fungsi Mekkah serta pesona magnet spiritualnya yang tinggi bagi kaum Muslimin: sebagai kota historis para Nabi, ada rumah Allah (*baitullah*) yaitu Ka'bah sebagai kiblat umat Islam seluruh dunia, sebagai bangunan sangat istimewa dan warisan

spiritual yang dibangun oleh Nabi Ibrahim AS, keutamaan beribadah di Masjidil Haram, Mekkah sebagai kota suci kelahiran Nabi Muhammad SAW, sebagai tanah haram yang kematian didalamnya ada keutamaan dan lain sebagainya. Semua itu merupakan faktor-faktor emosi yang memenuhi persepsi, keyakinan dan psikologi umat tentang haji dan Mekkah. Belum unsur-unsur *rihlah* (tamasya) dan perjalanan religius yang melintas batas negara yang akan memperkaya wawasan pergaulan, menambah pengetahuan dan menjadi pengalaman berkesan sampai tua. Karenanya, antusiasme massal haji dalam masyarakat Muslim, dalam kondisi ekonomi bagaimana pun, tidak akan berubah. Semahal apa pun ONH-nya, yang akan terjadi adalah jumlah yang akan terus meningkat hingga hari kiamat.[22]

22

Kasus-kasus yang diangkat di atas baru sedikit dari sekian banyak keheranan dan ketakmengertian tentang banyak fenomena Islam Indonesia yang sesungguhnya bisa dijelaskan dan difahami dari perspektif emosi. Contoh lain lagi misalnya, keheranan Ricklefs tentang cepatnya proses islamisasi yang menyebar dari Timur Tengah ke Nusantara yang jaraknya jauh sekali padahal saat itu belum organisasi dakwah yang mapan dalam pengertian modern. Nurcholish Madjid tokoh neo-modernis yang paling menonjol yang pandangan-pandangannya dikenal mempromosikan demokrasi, pluralisme, inklusifisme dan moderatisme. Tetapi dalam kasus Tabloid Monitor tahun 1990 yang membuat polling tentang orang yang paling dikagumi dengan menyertakan Nabi Muhammad SAW yang berada pada urutan ke-11 di bawah Arswendo, pemred tabloid itu di urutan ke-10, cukup mengherankan ia berubah menjadi "fundamentalis" yang menuntut agar Arswendo dihukum seberat-beratnya karena telah melakukan pelecehan agama yang direncanakan. Abdurrahman Wahid dikenal, bersama Cak Nur, sebagai seorang neo-modernis. Juga tidak ada yang meragukannya sebagai seorang demokrat liberal. Liberalisme pemikiran

Analisis sosiologi emosi hanya bisa dilakukan bila didasari sikap simpatik pada obyek studi. Kemampuan menangkap sinyal-sinyal emosi hanya bisa dilakukan bila berhasil masuk ke dalam relung-relung perasaan sebuah komunitas, masuk ke 'dunia dalam' struktur psikologis masyarakat. Inilah yang telah ditunjukkan oleh Wilfred C. Smith di atas atau Annemarie Schimmel, Alberry dan para pemerhati mistik Islam yang lainnya yang berhasil mengungkap dunia tasawuf begitu indah sementara mereka sendiri adalah 'orang luar.' John Esposito adalah Islamis modern yang banyak menerbitkan karya-karyanya yang bersifat "Muslim perspective".[23] Kerja analisis sosiologi emosi tak bisa dilakukan dari keberjarakan atau di atas kaim-klaim "netralitas ilmu" karena dogma netralitas tak lebih sekadar mitos dan sudah tumbang (Arnold 1992, Habermas 1972, Foucault 1965). Sosiologi emosi meniscayakan prasangka-prasangka positif dan pen-dekatan simpatik dan empatik guna menyerap denyut jantung masyarakat dan mengartikulasikannya

---

keislaman Wahid sering melampaui cendekiawan-cendekiawan Muslim yang lain. Tetapi, sangat mengherankan, dalam sebuah acara Kick Andy di Metro TV, Gus Dur mengatakan sesuatu yang kontradiktif dengan labelnya sebagai seorang pemikir liberal yang akan taat mutlak pada kiayi yang dihormatinya bila ia menyuruh masuk api sekalipun. Keheranan pada peristiwa-peristiwa mistik parawali yang tak bisa diterima dengan akal yang banyak diriwayatkan masyarakat juga bisa dijelaskan dan difahami dari perspektif emosi agama.

23 Lihat misalnya, *The Voices of Resurgent Islam* (1983), *The Islamic Threat: Myth or Reality* (1992), *What Everyone Needs To Know About Islam* (2002), *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think* (2008) dll.

melalui studi yang adil, representatif dan valid seperti dianjurkan Smith di atas. Wallahu 'alam.

Daftar Pustaka

Ali, Fachry. 1996. *Golongan Agama dan Etika Kekuasaan Keharusan Demokratisasi dalam Islam Indonesia,* Cet. 1, Surabaya: Risalah Gusti.

Arnold Arnold. 1992. *The Corrupted Sciences: Challenging the Myths of Modern Science.*

Barbalet, J. M. 1998. *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach.* Cambridge: University Press.

Covey, Steven R. 1992. *Principle-Centered Leadership,* New York: Simon & Schuster.

Damer, T. Edward. 1995. *Attacking Faulty Reasoning: A Practical Guide to Fallacy-Free Arguments (Third Edition).* Wadsworth, pp. 44-56.

Daniel, Norman. 1993. *Islam and the West, The Making of an Image,* Oneworld Publications Ltd, Third Edition.

Denzin, Norman K., 2007. *On Understanding Emotion,* Transaction Publisher.

Douglas, Walton, 1992. *The Place of Emotion in Argument* (Penn State, 1992).

Durkheim, E., 1915. *The Elementary Forms of the Religious Life.* London: George Allen & Unwin.

Fealy, Greg, 'Islamic Politics: A Rising or Declining force?', dalam Arief Budiman (ed.), *Indonesia, The Uncertain Transition,* Adelaide: Crawford House, 2001.

Fealy, Greg, 2003. “Divided Majority: The Limits of Political Islam in Indonesia,' in Shahram Akbarzadeh (ed.). *Islam Political Legitimacy,* London & New York: Routledge/Curzon.

Feuerbach, Ludwig, 1967. *Lectures on the Essence of Religion,* Second Lecture, translated by Ralph Manheim, New York: Harper & Row,

Fischer, David Hackett, 1970. *Historians*' *Fallacies: Toward a Logic of Historical* Thought (Harper Torchbooks).

Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason,* New York: Random House.

Frederick Ferré, F. 1967. *Basic Modern Philosophy of Religion.* Scribner,

Geertz, C,. 1973. *The Interpretation of Culture,* Basicbooks, HarperCollins Publishers.

Geertz, C,. 1993. 'Religion as a cultural system,' in *The interpretation of Cultures: Selected Essays,* Geertz, Clifford, pp. 87-125, Fontana Press.

Gibbons, Kendyl (May 15, 2012). "Primal reverence". *UU World* (Unitarian Universalist Association of Congregations) Vol. XXVII No. 2 (Summer 2012).

Gramont, De Patrick, 1990. *Language and The Distortion of Meaning,* New York University Press,.

Gunawan, Asep (ed.). 2004. *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah,* Srigunting.

Habermas, Jurgen, 1972. *Knowledge and Human Interest,* Second edition, Heinemann-London.

Hall, Stuart, 1996. *Critical Dialogues in Cultural Studies,* Routledge,

Hasbullah, Moeflich, 1991. 'Orientasi Kultural dan Apresiasi Islam di Indonesia,' *Pikiran Rakyat,* 23 September.

______. 2005. 'Assesment on Orientalist Contributions to the Islamic World, '*HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius,* Volume IV, Nomor 13, Januari-Maret 2005, Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan Departemen Agama RI.

______. 2012. *Sejarah Sosial Intelektual Islam Indonesia,* Bandung: Pustaka Setia.

Hefner, Robert W., 1993. "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesia Middle Class," *Indonesia,* Number 56 (October1993).

______. 1997. "Islamization and Democratization in Indonesia." dalam Hefner, Robert W. and Patricia Horvatich (eds.), *Islam in an Era of Nation-States, Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia.* Honolulu: University of Hawai'I Press.

Indonesia: Surga Toleransi, *Republika,* 12 Juni 2012. James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature.*

Longmans, Green, and Co., 1902. Jary, David and Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology,* harperCollins Publishers, second edition.

Karim, A. Gaffar. 1995. *Metaformosis NU dan Politisasi Islam Indonesia, Yogyakarta LkiS.*

Kersten, Carool, 'Cosmopolitan Muslim Intellectuals and the Mediation of Cultural Islam in Indonesia,' *Comparative Islamic Studies,* Vol 7, no 1-2, 2011.

Latif, Yudi, 2005. *Inteligensia Muslim dan Kuasa. Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20,* Mizan Bandung.

Lee, Jeff, 'The Failure of Political Islam in Indonesia: A Historical Narrative,' *Stanford Journal of East Asian Affair,* Volume 4, Number 1, 2004.

Lewis, Bernard, *Islam and the West,* Oxford University Press, 1993,

Liddle, R. William, "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *The Journal of Asian Studies* 55, No. 3 (August): 1996, hal. 913-934.

Liddle, R. William, 1996. *Leadership and Culture in Indonesian Politics.* Sydney: Allen & Unwin.

Ma'arif, A. Syafi'i, "Proses Santrinisasi Politik di Indonesia," *Jawa Pos,* 15 April 1994.

Mahdi, Muhsin, 1990. 'Orientalism and the Study of Islam Philosophy', *Journal of Islam Studies* 1 .

Majalah Berita Mingguan *TEMPO,* 23-30 Desember 2001.

MacRae, Graeme, 'If Indonesia is Too Hard to Understand, let's Start with Bali' *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities,* Vol. 3, 2010, pp. 11-36, 2010.

Mujani, Saiful. 2003. 'Demokrat Mayoritarian, *TEMPO* Edisi. 44/ XXXI/30 Desember – 05 Januari 2003.

_____. 2007. "Kelompok Islam Anarkis," *Media Indonesia,* 12 Juni 2006.

_____. *Muslim Demokrat. Islam, Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca Orde Baru,* Gramedia.

_____. 2011. Syariat Islam dan Keterbatasan Demokrasi,' *Kolom,* Democracy Project, Yayasan Abad Demokrasi, edisi 003, Agustus 2011.

Piliang, Yasraf Amir, *Hipersemiotika. Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna,* Jalasutra, 2003.

Porter, J. Donald, 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia,* London & New York: Routledge/Curzon Press.

Said, Edward. 1995. *Orientalism,* Penguin Books.

Sadzali, Mufti Asyhadi, 'Kelas Haji, Kelas Sosial dalam Kajian Analisis Marxis,' *Orang Laut,* http://penjelajahbahari.wordpress.com, 18 Februari 2012.

Schwarz, Adam, *Nation in Waiting. Indonesia in the 1990s,* Sydney: Allen & Unwin, 1994.

Smith, Wilfred Cantwell, 'The History of Religions: Essays in Methodology by Mircea

Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds,), 1970. '*The History of Religions: Essays in Methodology,* Chicago: The University of Chicago Press.

Suminto, Aqib, 1986. *Politik Islam Hindia Belanda,* Jakarta: LP3ES.

Syafi'i, Anwar, M., 1991. "Kelas Menengah Santri dan Konvergensi Sosial Politik: Menguak Dimensi Sosio-Historis ICMI," *Pelita,* 18 Maret 1991.

Tejo, Bimo Ario, 2012. 'Susahnya Memahami Politik Indonesia,' *Vivanews,* 9 Oktober 2008. *Tempo.Co.,* 'Survei: Toleransi Beragama Orang Indonesia Rendah!,' 5 Juni 2012.

The New Merriam-Webster Dictionary, America's #1 Paperback Dictionary, Merriem-Webster INC, 1989.

Tillich, P., *Dynamics of faith.* Harper Perennial; 1957.

Tylor, E.B., Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom. Vol. 1. London: John Murray, 1871.

Ufen, Andreas, '*Political Parties in Post-Seoharto Era: Between politik aliran an 'philippinisation,'* GIGA WP 37/2006.

Wald, Kenneth D. and Corwin E. Smidt, "Measurement Strategies in the Study of Religion and Politics," *Rediscovering Religious Factor in American Politics,* David

C. Leege and Layman A Kellstedt, New York: M. E. Sharpe, 1993.

Watt, William Montgomery. 1991. *Muslim-Christian Encounters, Perceptions and Misperceptions,* London and New York: Routledge.

Wertheim, W.F. 1975. "Islam in Indonesia: A House Devided," dalam Malcolm Caldwell (ed.), *Ten Years*' *Military Terror in Indonesia,* Spokesman Books.

Yakin, Haqqul, 2009. *Agama dan Kekerasan dalam Transisi Demokrasi di Indonesia.* Yogyakarta: Elsaq Press.

MENUJU PENGETAHUAN DIRI DENGAN PSIKOLOGI SPIRITUAL

Adang Hambali

Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhan
Pemeliharamu dengan hati
yang pitas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah he
dalam golongan hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam
surga-Ku.
(Q. S. al-Fajr: 27-30).

A. Pendahuluan

Sejak psikologi modern pertama kali diperkenalkan pada abad ke-17 di Eropa sebagai cabang sains yang membahas perilaku, perbuatan, atau proses-proses mental seseorang, semua orang menaruh harapan terlalu besar bahwa cabang ilmu ini agar dapat menyelesaikan pelbagai persoalan kemanusiaan yang dialami manusia modern. Sigmund Freud (1856-1939) dalam bukunya yang berjudul *Civilization and Its Discontents (Peradaban dan Kekecewaan Manusia,* 2007) mengemukakan bahwa persoalan-persoalan yang dialami manusia modern seperti frustrasi, depresi, rasa terasing (teralienasi), dan lainnya merupakan tantangan berat bagi psikologi modern. Sementara itu, di saat yang bersamaan, psikologi sebagai sebuah ilmu yang terus-menerus melakukan penyempurnaan dan

penyingkapan realitas-realitas baru (*discovery*), mengalami kegagapan dalam menghadapi persoalan-persoalan tersebut. Meminjam istilah Lynn Wilcox (2003), "terlalu banyak persoalan yang tidak dapat diselesaikan oleh psikologi modern".

Persoalannya, kata Wilcox, psikologi bisa saja mengatakan bahwa masalah sekaligus penyelesaian persoalan-persoalan kemanusiaan terletak pada "ke-sadaran"—bukan semata-mata pada perilaku, kebiasaan, atau proses-proses mental, namun psikologi tidak dapat "mencapai", "mengelola", dan atau "mengatur" wilayah kesadaran itu. Barangkali inilah sebabnya mengapa belakangan ini manusia modern lebih memilih "meninggalkan" psikologi modern dan kembali menuju spiritualitas. Buktinya bisa kita saksikan bagaimana kegiatan-kegiatan yang mengarah pada gejala spiritualitas belakangan ini meningkat di berbagai kantor di kota-kota besar dengan bentuk yang beragam, misalnya training ESQ, pengajian rutin, *ruqyah,* tasawuf, dan lainnya. Artinya, tidak dapat dipungkiri, saat ini kita banyak menjumpai kehausan spiritual. Banyak orang yang merasakan kebutuhan spiritual sejati dan pertanyaan batiniah mereka tak terpenuhi oleh beragam konsep dan metode psikologi konvensional maupun modern.

Tulisan singkat ini ingin menegaskan bahwa psikologi belum berakhir. Cabang ilmu ini masih sangat diperlukan dan relevan dalam menyelesaikan sejumlah persoalan. Namun, dalam kaitannya dengan pembentukan kesadaran dalam rangka menuju kondisi ''jiwa yang tenang" yang dirindukan masyarakat

modern, psikologi mesti membaurkan diri dengan spiritualitas. Tulisan ini menyodorkan psikologi spiritual yang bisa menjawab persoalan yang dihadapi manusia modern sekaligus kehausan spiritual yang menimpa mereka psikologi yang berdasarkan suatu pemahaman mengenai jiwa manusia, dan keterkaitan antara jiwa dengan aspek psikis lainnya.

Istilah ''psikologi spiritual" barangkali memang bukan istilah yang baru. Sebelumnya Syaikh Fadhlalla Haeri dan Robert Frager telah memperkenalkan istilah ini. Terutama Haeri (1991) dalam bukunya yang berjudul *The Journey of the Self: A Sufi Guide to Personality* (Jelajah Diri: Panduan Psikologi-Spiritual Membangun Kepribadian). Tulisan singkat ini akan mengeksplorasi lebih jauh mengenai psikologi spiritual dalam hubungannya dengan aspek pembentukan kesadaran manusia, sesuai dengan pandangan al-Qur'an.

B. Psikologi Spiritual

Secara sederhana psikologi spiritual ingin mengatakan bahwa tingkat spiritualitas seseorang sangat erat kaitannya dengan perilaku/karakter/kepribadiannya. Bilakita setuju bahwa spiritualitas bisa juga dimaknai sebagai pemahaman keberagamaan seseorang, artinya kualitas keberagamaan seseorang seharusnya sangat menentukan aspek perilaku/karakter/kepribadiannya. Barangkali inilahyang diisyaratkan Nabi Muhammad Saw. bahwa kemulian seorang Mukmin diukur dari agamanya, kehormatannya diukur dari akalnya, dan martabatnya diukur dari akhlaknya/kepribadiannya: *karamul mu 'mini dinuhu, wa*

muru 'atuhu ‘aqluhu wa hasabuhu khuluquhu (H. R. Ibnu Hibban). Ketika Nabi ditanya tentang amal yang paling utama, hingga lima kali Nabi tetap menjawab *husnul khuluq* (budi pekerti yang baik) dan Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan budi pekerti yang baik adalah kemampuan sadar untuk mengendalikan emosi, yang diwakili oleh kemampuan sadar mengendalikan amarah: *an la taghdlaba in istatha’ta (al-Tarhib* jilid III, hlm. 405-406).

Jika kemuliaan agama direpresantasikan sebagai kematangan akal, dan kematangan akal direpresentasikan oleh kebaikan budi pekerti, maka sesungguhnya pengertian agama tersebut sangat kompleks. *Al-'aql,* menurut al-Ghazali, secara material adalah perangkat fisik untuk memahami sesuatu yang terdapat dalam kekuatan nurani *(al-qalb al-nurani),* terhubung dengan otak *(al-dimagh).* Sedangkan secara spiritual, *aql* ialah totalitas kesadaran manusia akan konsep-konsep tertinggi sehingga menjadi sumber motif ketunduk-patuhan pada nilai kebenaran ilahiyah. *Al-'aql* yang mengandung daya kontrol kebenaran merupakan hakikat manusia itu sendiri. Keberagamaan yang ditunjukkan oleh akal yang secara sadar mampu memahami "hakikat" *(al-'ilm al-haqiqai)* keberada-an hidup/dirinya akan secara otomatis terefleksi dalam sikap dan budi pekertinya yang baik *(husnul khuluq).*

Di sinilah urgensinya, psikologi spiritualmencoba mepengaruhi aspek perilaku, perbuatan, atau proses-proses mental yang akan membentuk kepribadian seseorang dengan ketunduk-pasrahan pada hakikat

kebenaran ilahiah (spiritualitas). Psikologi spiritual mengisyaratkan bahwa jika seseorang memiliki kesadaran spiritual (pengetahuan-diri tentang posisi dan hakikat dirinya sebagai manusia dan rasa tunduk-patuh pada Yang Maha Benar dan Yang Maha Agung) maka kesadaran tersebut akan mempengaruhi sikap dan perilakunya membentuk karakternya.

C. Kesadaran: Pengetahuan tentang Diri

Dalam Islam, seseorang diharapkan mampu memahami "diri"-nya sendiri dan mampu mengenali statusnya di alam semesta ini. Al-Qur’an menegaskan tentang hal ini pada sejumlah ayat. al-Qur’an menjelaskan tujuan pemahaman dan pengenalan semacam itu di dalam kerangka pencapaian manusia menuju posisi unggul yang merupakan wewenangnya.

Al-Qur’an adalah kitab untuk membangun kesadaran (pengetahun tentang diri), lebih luas al-Qur’an adalah kitab untuk membangun kepribadian manusia dengan cara memetakan prinsip-prinsip pembangunan kesadaran ruhaniah melalui medium iman. Al-Qur’an menghendaki seseorang menemukan "jadi diri"-nya. "Diri" yang dikehendaki al-Qur’an bukanlah identitas sebagaimana terpampang dalam kartu tanda penduduk atau tanda pengenal lainnya. Yang dikehendaki oleh al-Qur’an adalah pemahaman dan pengetahuan tentang "ruh-ilahiah" yang dititipkan Allah dalam "diri" setiap manusia. Dengan suatu pengetahuan yang sempurna tentang "diri" semacam itu, manusia akan merasakan suatu martabat dan derajat, menjauhi kehinaan, mengenali kesucian diri,

serta memahami makna dan nilai kesucian sosial maupun etis.

Memahami diri berarti memahami bahwa manusia tidak hanya terhubung dengan kehidupan duniawi, memahami bahwa manusia merupakan manifestasi daru Nur Ilahi, memahami bahwa manusia mampu mengalahkan para malaikat dalam perihal kearifan dan kebijaksanaan, memahami bahwa manusia merupakan makhluk yang merdeka dan memiliki pilihan-pilihan, mampu menghidupi diri,dan bertanggung jawab pada semua manusia serta pada kemakmuran dan perbaikan dunia.

Singkatnya, kesadaran spiritual adalah pengetahuan diri bahwa manusia merupakan wakil Tuhan (*khalifatullah*) yang harus menampilkan sifat-sifat dan cahaya Tuhan pada tindakan kesehariannya. Jika manusia telah memiliki kesadaran bahwa dirinya merupakan wakil Tuhan, maka perilaku dan karakternya akan selalu merupakan upaya penyucian jiwa (*tazki-yatun nafs*) dalam rangka menuju Yang Maha Suci inilah*tauhid* jiwa, terus-menerus mensucikan jiwa dalam rangka menyatu kepada Yang Maha Suci.

D. Hakikat Kesadran Diri: Perspektif al-Qura'n

Psikologi spiritual dalam perspektif al-Qur'an sangat erat kaitannya dengan bagaimana al-Qur'an memandang manusia (dari aspek jasadiah maupun aspek ruhaniah). Dalam al-Qur'an, manusia berulang-ulang diangkat derajatnya, berulang-ulang pula direndahkan. Manusia dinobatkan jauh mengungguli

kemuliaan surga, bumi, dan bahkan para malaikat. Tetapi, pada saat yang sama, mereka bisa lebih hina dari pada setan atau pun binatang ternak. Al-Qur’an mengisyaratkan bahwa manusia merupakan satu-satunya makhluk yang dianugerahi potensi kemampuan untuk membaikkan alam semesta dan seisinya, namun bisa juga mereka merosot menjadi makhluk yang gemar melakukan kerusakan dan lebih rendah derajatnya dari segala yang rendah. Namun, yang menarik bahwa al-Qur-an senantiasa memberikan panduan untuk menjadikan manusia memiliki segala hal yang baik dan mulia, meskipun manusia sendirilah yang akan menentukan ia berpihak pada kebaikan atau keburukan (*wahadaynakum najdayn*).

Berikut pandangan al-Qur’an tentang hakikat manusia, Jiwa, perilaku/budi pekerti, dan eksistensi hidupnya di muka bumi.

1. Manusia adalah khalifah Tuhan di bumi

   Ketika Tuhanmu berfirman pada para malikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi." Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan akan menumpahkan darah? Tuhan berfirman: "Sesungguhnya, Aku mengetuhia apa-apa yang tidak kamu ketahui" (Q. S. al-Baqarah [2]: 30).

   Dan Dia-lahyang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi..., untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu (Q. S. al-An'am [6]: 165).

2. Dibandingkan dengan semua makhluk yang lain, manusia memiliki kapasitas intelegensiyang

palingtinggi.

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama [benda-benda] seluriihnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang orang-orang yang benar!" Mereka menjawab: "Maha Suci Engkau, tidak ada yang kami ketahui selain dari apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami; sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Allah berfirman: "Hai Adam, beritahukanlah kepada mereka nama-nama benda ini". Maka setelah diberitahukannya kepada mereka nama-nama benda itu, Allah berfirman: "Bukankah sudah Kukatakan kepadamu, bahwa sesungguhnya Aku mengetahui rahasia langit dan bumi dan mengetahui apa yang kamu lahirkan dan apa yang kamu sembunyikan? "

3. Manusia mempunyai kecenderungan dekat dengan Tuhan. Dengan kata lain,manusia sadar akan kehadiran Tuhan jauh di dasar sanubari mereka. Jadi, segala keraguan dan keingkaran kepada Tuhan mencul ketika manusia menyimpang dari fitrah mereka sendiri.

   Dan [ingatlah], ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka [seraya berfirman]: "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul [Engkau Tuhan kami], kami menjadi saksi". [Kami lakukan yang demikian itu] agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan:

"Sesungguhnya kami [bani Adam] adalah orang-orang yang lengah terhadap ini [keesaan Tuhan]" (Q. S. al-A'raf [7]: 172) Oleh karena itu, hadapkanlah wajahmu kepada agama yang lurus [Islam] sebelum datang dari Allah suatu hari yang tak dapat ditolak [kedatangannya]: pada hari itu mereka terpisah-pisah (Q. S. al-Rum [30]: 43).

4. Manusia, dalam fitrahnya, memiliki sekumpulan unsur surgawi yang luhur, yang berbeda dengan unsur badani yang ada pada binatang, tumbuhan, dan benda-benda tak bernyawa. Unsur-unsur itu merupakansuatu senyawa anatara alam nyata dan gaib/metafisis, atara rasa dan non-rasa (materi), antara jiwadan raga.

   Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina [air mani]. Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam [tubuh]nya roh [ciptaan]-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; [tetapi] kamu sedikit sekali bersyukur. (Q. S. al-Sajdah [32]: 7-9).
5. Penciptaan manusia benar-benar telah diperhitungkan secara teliti; bukan suatu kebetulan. Karena itu, manusia merupakan makhluk pilihan. *Kemudian Tuhannya memilihnya maka Dia menerima taubatnya dan memberinya petunjuk* (Tha Ha [20]: 122).
6. Manusia bersifat bebas dan merdeka. Mereka diberi kepercayaan penuh oleh Tuhan, diberkahi dengan risalah yang diturunkan melalui para Nabi, dan

dikaruniai rasa tanggung jawab. Mereka diperintahkan untuk mencari nafkah di muka bumi dengan inisiatifdan jerihpayah atau kesengsaraan bagi dirinya.

Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh (al-Ahzab [33]: 72).

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya [dengan perintah dan larangan], karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat. Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan adapula yang kafir (Q. S. al-Insan [76]: 2-3).

7. Manusia dikaruniai pembawaan yang mulia dan martabat yang tinggi. Tuhan, pada kenyataannya, telah menganugerahi manusia dengan keunggulan atas makhluk-makhluk lain.Manusia akan menghargai dirinya sendiri hanya jika mereka mampu merasakan kemuliaan dan martabat tersebut, serta mau melepaskan diri mereka dari kepicikan segala jenis kerendahan budi, penghambaan pada materi dan hawa nafsu. *Dan Sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka*

dengan kelebihan yang sempurna. atas kebanyakan makhlukyang telah Kami ciptakan (al-Isra [17]: 70).

8. Manusia memilikikesadaran moral. Mereka dapat membedakan yang baik dari yang jahat melalui inspirasi fitri yang ada pada dirinya. *Demi jiwa serta penyempurnaannya ciptaannya, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu [jalan] kefasikan dan ketakwaannya* (al-Syams [91]: 7-8).
9. Jiwamanusia tidak akan pernah damai, kecuali dengan mengingat Allah. Keinginan mereka tidak terbatas, mereka tidak pernah puas dengan apa*yang telah mereka perolah. Di lain pihak, mereka lebih berhasrat untuk ditinggikan ke arah perhubungan dengan Tuhan Yang Maha Abadi.* [Yaitu] orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingati Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram (al-Ra'd [13]: 28)

   Hai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, makapasti kamu akan menemui-Nya (al-Insyiqaq [84]: 6).
10. Segala bentuk karunia duniawi diciptakan untuk kepentingan manusia. Jadi, manusia berhak memanfaatkan itu semua dengan cara yang sah.

    Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menuju langit, lain dijadikan-Nya tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu (al-Baqarah [2]: 29). *Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, [sebagai rahmat]*

daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda [kekuasaan Allah] bagi kaum yang berfikir (al-Jatsiyah [45]: 13).

11. Tuhan menciptakan manusia agar mereka menyembah-Nya dan tunduk patuh kepada-Nya menjadi tanggung jawab utama mereka.

    Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku (al-Dzariyah [51]: 56).

12. Manusia tidak dapat memahami dirinya, kecuali dalam sujudnya kepada Tuhan dan dengan mengingat-Nya. Jika mereka melupakan Tuhan, merekapun akan melupakan dirinya. Dalam keadaan demikian, mereka tidak akan tahu siapa diri merek, untuk apa mereka ada dan apa yang harus mereka perbuat.

    Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik. (al-Hasyr [59]: 19).

13. Manusia tidaklah semata-mata tersentuh oleh motivasi-motivasi duniawi saja. Dengan kata lain, kebutuhan-kebutuhan bendawi bukan satu-satunya stimulus baginya; lebih dari itu, mereka selalu berupaya untuk meraih cita-cita dan spirasi-aspirasi yang luhur dalam hidup mereka. Dalam banyak hal, manusia tidak mengejar satupun tujuan kecuali mengarap keridhaan Allah.

    Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhan Pemeliharamu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam golongan hamba-

hamba-Ku, masuklah ke dalam surga-Ku (al-Fajr [89]: 27-30)

Allah menjanjikan kepada orang-orang yang mu'min lelaki dan perempuan, [akan mendapat] surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan [mendapat] tempat-tempat yang bogus di surga Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar (al-Taubah [9]: 72).

E. Kesimpulan

Kesimpulannya, al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai suatu makhluk pilihan Tuhan, sebagi suatu makhluk yang semi-samawi dan semi-duniawi, yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, bebas, terpercaya, rasa tanggung jawab terhadap dirinya maupun alam semesta; serta karunia keunggulan atas alam semesta, langit dan bumi. Manusia dipusakai dengan kecenderungan ke arah kebaikan (*hanif*). Kemaujudan mereka dimulai dari kelemahan dan ketidak-mampuan, yang kemudian bergerak ke arah kekuatan, tetapi itu tidak akan menghapuskan kegelisahan mereka, kecuali jika mereka dekat dengan Tuhan dan mengingat-Nya. Kapasitas manusia tidak terbatas, baik dalam belajar maupun dalam menerapkan ilmu. Mereka memiliki suatu keluhuran dan martabat naluriah. Motivasi dan pendorong mereka, dalam banyak hal, tidak bersifat kebendaan. Akhirnya, mereka dapat secara leluasa memanfaatkan rahmat dan karunia yang dilimpahkan kepada mereka, namun pada saat yang sama mereka

harus menunaikan kewajiban mereka kepada Tuhan. Itulah hakikat kesadaran diri dalam perspektif al-Qur'an.

Dengan memahami "diri" semacam itu, maka kesadaran spiritual manusia pada hakikatnya akan tercapai. Bila kesadaran spiritual tersebut tercapai, maka secara otomatis akan membentuk kebaikan budi pekerti, kebiasaan, karakter, kepribadian. Sebagaimana hadis Rasulullah Saw., kemulian seorang mukmin diukur dari agamanya, kehormatannya diukur dari akalnya dan martabatnya diukur dari akhlaknya/kepribadiannya: *karamul mu 'mini dinuhu, wa muru 'atuhu 'aqluhu wa hasabuhu khuluquhu* (H. R. Ibnu Hibban).

Daftar Pustaka

Dean Hammer. 2006. *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam dalam Gen Kita*. Jakarta: Gramectia.

H. J. Witteveen. 2003. *Tasawuf in Action: Spiritualisasi Diri di Dunia yang Tak Lagi Ramah*. Jakarta: Serambi.

Lynn Wilcox. 2003. *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf: Sebuah Upaya Spiritualisasi Psikologi*. Jakarta: Serambi.

Murtadha Muthahhari. 2007. *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan.

Sigmund Freud. 2007. *Peradaban dan Kekecewaan Manusia.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Syaikh Fadhlalla Haeri. 2004. *Jelajah Diri: Panduan Psikologi-Spiritual Membangun Kepribadian.* Jakarta: Serambi.

INDEKS

B

C

D

I

J

N

O

P

Q

R